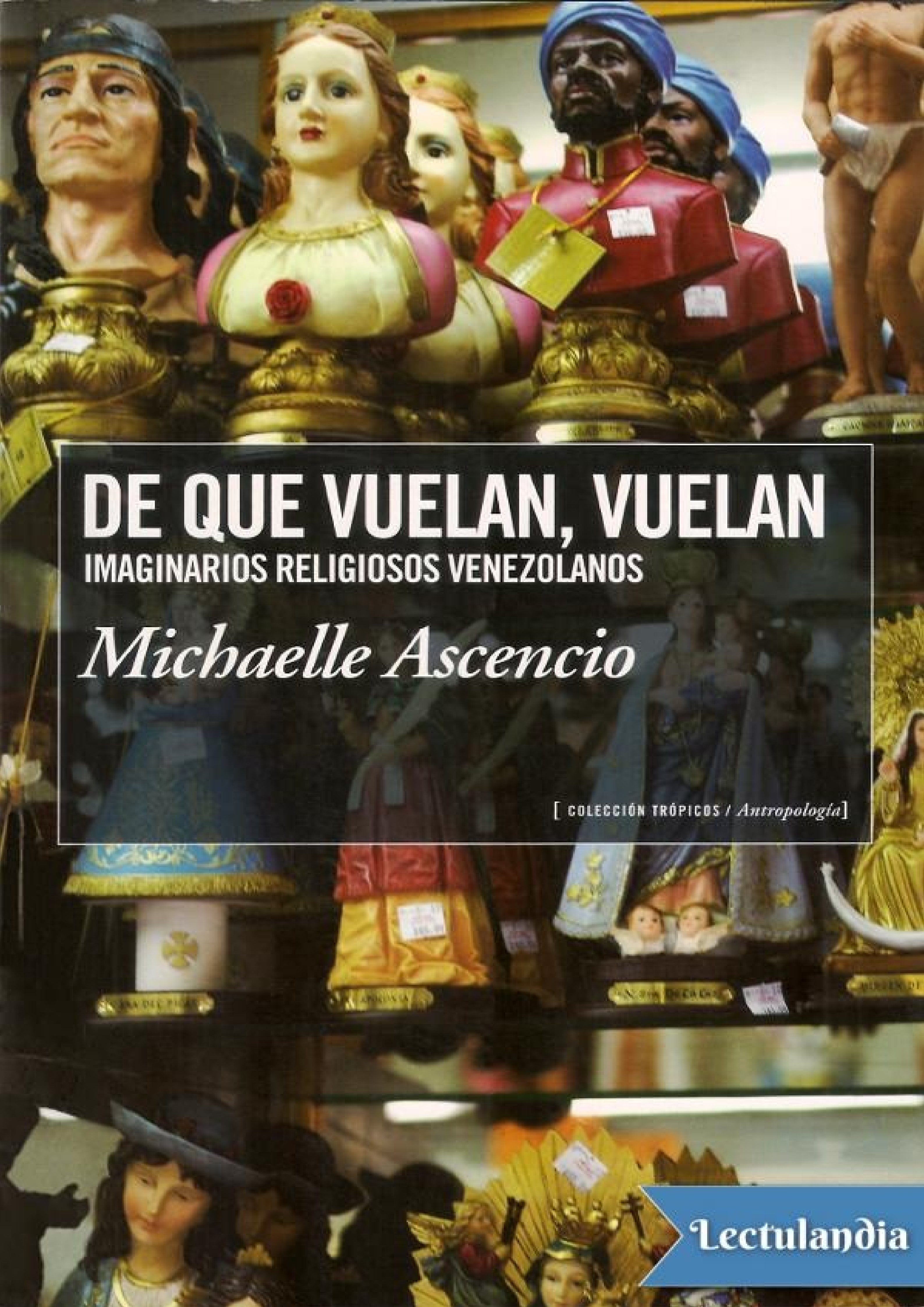

DE QUE VUELAN, VUELAN
IMAGINARIOS RELIGIOSOS VENEZOLANOS
Michaelle Ascencio
[COLECCIÓN TRÓPICOS / Antropología]
Lectulandia

¿Son religiosos los venezolanos?, ¿rezan, van a misa y esperan favores de los santos?, ¿creen en la brujería?, ¿consultan adivinos y astrólogos?, ¿se hacen baños para la suerte y usan amuletos? *De que vuelan, vuelan* es un ensayo sobre los imaginarios religiosos de los venezolanos que intenta llenar un vacío en el estudio sobre las mentalidades de la cultura en nuestro país.

Partiendo de una revisión exhaustiva de los estudios realizados por la Antropología de las Religiones en Venezuela, Michaelle Ascencio nos demuestra la vigencia de las distintas creencias y el peso que la religión tiene en la vida diaria de los venezolanos, donde el catolicismo popular, el culto a María Lionza, las diversas iglesias evangélicas y la santería se revelan como las religiones con mayor número de fieles.

La lectura de *De que vuelan, vuelan* es una guía en el mundo barroco de lo sagrado en Venezuela, y constituye una reflexión importante para la comprensión de la sociedad y de la personalidad del venezolano, a partir de sus creencias y devociones.

Lectulandia

Michaelle Ascencio

De que vuelan, vuelan

Imaginarios religiosos venezolanos

ePub r1.0
Titivillus 24.04.2015

Título original: *De que vuelan, vuelan*
Michaelle Ascencio, 2012
Retoque de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2





ANIVERSARIO

EPUBLIBRE

"Sólo el que sabe es libre,
y más libre el que más sabe…
Sólo la cultura da libertad.

No proclaméis la libertad de volar,
sino dad alas;
no la de pensar,
sino dad pensamiento.

La libertad que hay que dar al pueblo es la cultura."

EDICIÓN CONMEMORATIVA

WWW.EPUBLIBRE.ORG

A Alfredo Chacón, Angelina Pollak-Eltz,
Jacqueline Clarac y Gustavo Martin: iniciadores
de la Antropología de las Religiones en Venezuela.

A Yolanda Salas, in memóriam, Nelly Garcia Gavidia,
Daysi Barreto, Ernesto Mora, continuadores.

Agradecimientos

Mi sincero agradecimiento a la antropóloga María Luisa Allais: sus comentarios y críticas resultaron imprescindibles para la redacción de este trabajo. Agradezco también la acuciosa lectura del historiador José Ángel Rodríguez y las sugerencias y atinadas observaciones de la escritora Ana Teresa Torres, que influyeron en la estructura final del trabajo.

Mi agradecimiento especial a la investigadora Mirla Alcibíades, conocedora del centro de Caracas y de su vida cotidiana, quien me acompañó en mis recorridos por las iglesias y templos y por las tiendas y comercios «esotéricos».

I. Las sociedades de la desconfianza

Muchos mitos narran cómo y por qué surgió el mal en el mundo. La enfermedad y la muerte, la hostilidad y la desigualdad, la pérdida y el extravío, son narrados una y otra vez en ese lenguaje fulgurante y sombrío que ha persistido a través del tiempo por la fascinación que ejerce. Después de todo, el mal es un asunto que los seres humanos y las sociedades enfrentan desde los tiempos primordiales, sin llegar a resolverlo del todo, pues el mal es consustancial a la especie humana. Nadie puede esquivarlo: en la medida en que las sociedades buscan el bien, la falta, la falla, que son otros nombres del mal, han de ser confrontadas.

Dos posiciones extremas sobre el origen del mal ilustran los numerosos relatos míticos que se han conservado desde la antigüedad hasta nuestros días. En la primera, los seres humanos son culpables de su destino: el mal se debe a un error, a un pecado, a una falta u omisión que surgió cuando los hombres desobedecieron las leyes emanadas de una divinidad y perdieron la gracia, el paraíso o la felicidad. En la segunda, los hombres no son responsables de su destino: el mal proviene del exterior, de una fuerza que puede ser la naturaleza, un dios o un espíritu poderoso que somete al hombre a su arbitrio. En ambos casos, los seres humanos se sienten dominados y dependientes de un poder o de entes sobrenaturales que los castigan y los premian. Los diferentes sistemas religiosos acogen una de las dos versiones míticas del origen del mal; la balanza se inclina hacia la culpa o la persecución, aunque ninguna de las religiones conocidas se compromete exclusivamente con una u otra versión.

La Antropología de las Religiones ha demostrado el predominio de la culpa en las religiones monoteístas y el consiguiente predominio de la persecución en las religiones politeístas o paganas. Pero el problema no es tan simple ni se resuelve con una clasificación. Tanto el monoteísmo como el politeísmo son concepciones de la vida que van más allá de lo religioso y engloban actitudes y comportamientos frente al mundo y frente a los otros seres humanos. Mucho más difícil es la comprensión de sociedades que, durante mucho tiempo, vivieron bajo las formas religiosas y sociales del paganismo y fueron colonizadas y obligadas a adoptar una religión monoteísta, tal como sucedió en América y en África, específicamente. En estos casos, las sociedades colonizadas asistieron a una descalificación de sus religiones paganas (autóctonas) por parte del colonizador y pasaron a ser consideradas formas degradadas de la religiosidad, supercherías o sobrevivencias de épocas «primitivas», superadas por ese mismo colonizador, que se arrogó el rol de civilizador y satanizó la cultura de los dominados. Los investigadores han subrayado que, en todas partes donde el cristianismo se impuso, se produjo una serie de cambios sociales y económicos que afectó, de manera irreversible, el orden social en el que la magia tenía un lugar oficial y funcional.

En ese orden mágico-religioso pagano, la práctica de la hechicería aparece como parte integrante de lo que podríamos llamar, con Marc Augé, la lógica del paganismo.

Cuando se trastoca esta lógica, se alteran o se pierden los marcos de referencia de la sociedad y los modelos que servían para la interpretación del mal, es decir, se alteran las concepciones de la enfermedad, la desgracia y la muerte que constituían la tradición del grupo. Además, problemas como las migraciones, el desempleo, las fallas escolares, ya no pueden explicarse con la visión tradicional. Aparece entonces un mundo fracturado, barroco, en el que se mezclan diablos y brujos, santos y demonios. Sabemos por la historia que, en el caso del catolicismo, la versión popular de esta religión, que se manifiesta en el culto a los santos y a los mártires, a las vírgenes y a los ángeles, es tomada y asimilada por los pueblos dominados y reinterpretada en función de sus propias creencias. Veremos, en este trabajo, cómo este «catolicismo popular» sirve muchas veces de marco o de máscara para ocultar la religiosidad autóctona, cuando no inaugura un sistema de correspondencias entre dioses paganos y santos católicos, y entre los ritos de una y otra, tal como sabemos ocurrió con la santería, con el vodú y el candomblé, las tres religiones afroamericanas de nuestro continente, y con los cultos como san Juan y san Benito, en Venezuela. Parece ser, sin embargo, que aun cuando hay identificación entre los ritos y correspondencias entre santos y dioses, la culpabilidad y la persecución, como reguladoras de la conducta social, no se integran y, por lo que señalan los antropólogos que hemos revisado, la persecución parece prevalecer ampliamente sobre la culpabilidad en el comportamiento de los devotos de las religiones paganas. Refiriéndose a los devotos de María Lionza, Gustavo Martin nos dice:

> La culpabilidad es poco interiorizada o constituida como tal. Todo sucede como si el individuo no pudiera aceptar verse dividido interiormente, movilizado por deseos contradictorios[1].

El devoto de una religión pagana no se percibe como culpable; más bien proyecta sobre espíritus y sobre otras personas el mal que percibe en sí mismo. De aquí que Martin no vacile en decirnos que la proyección aparece como el mecanismo privilegiado de la cultura barloventeña para formular y resolver el problema del mal[2]: el otro siempre tendrá la culpa de la desgracia sucedida y las acusaciones llueven sobre los demás y se hace difícil aceptar cualquier crítica que venga del entorno social. En estas acusaciones permanentes a los demás puede leerse, nos dice Nelly García Gavidia, la necesidad de reafirmación, la tendencia competitiva y el miedo a responsabilizarse por los fracasos[3]. La cuestión de la responsabilidad es asunto que no puede ser dejado de lado en relación con el comportamiento de los creyentes: en una sociedad que proyecta el mal sobre los demás, sean espíritus o seres de carne y hueso, los individuos no se sienten responsables (en última instancia, culpables) sino perseguidos: la relación entre la conducta y sus consecuencias no se percibe; las personas viven *como si* las consecuencias de sus actos escaparan a su

responsabilidad, porque las conciben como causadas por una fuerza más poderosa que los domina, los persigue o los castiga. Son los dioses los responsables; son ellos los que intervinieron para que un devoto actuara de una determinada manera. Las frases «esa fue Ochún la que me puso así», «es un castigo de Changó», «Ogún lo agarró y lo batió contra el suelo», «eso le pasó por meterse con el Negro (Felipe)», «la Reina te va a castigar» y otras parecidas se oyen a menudo en boca de los creyentes de estas religiones.

La persecución ha dado lugar a una categoría de análisis que se conoce con el nombre de «dimensión persecutoria del mal». Esta dimensión, que también es común en los devotos de las iglesias evangélicas, llamada también simplemente «noción de persecución», significa, como hemos dicho, que todos los males y desgracias, sean físicos, psíquicos o de cualquier otra índole, se proyectan sobre un otro exterior a la persona que los padece. En otras palabras, la desgracia y el mal se atribuyen a las malas intenciones de los demás o a las acciones provocadas por los otros para causar el mal. Estamos así frente a una sociedad y frente a unos sujetos que se sienten «perseguidos». De acuerdo con las investigaciones de los antropólogos que hemos consultado, estos perseguidores son, generalmente, de dos tipos:

- Espíritus, santos, dioses, orichas, entidades, diablos, muertos, ánimas o cualquier otro ente sobrenatural.
- Seres humanos, especialmente parientes y amigos cercanos, colegas, gente que pertenece al entorno de la persona.

Ahora bien, debemos saber que en estas religiones, la relación entre los fieles y las deidades es muy estrecha: fieles y dioses están emparentados y los devotos pretenden, mediante los ritos y, particularmente, mediante las promesas y las oraciones, que los dioses participen en sus vidas e intervengan, de una manera directa y efectiva, para otorgarles lo que les piden. Lo anterior significa que la dimensión mágica de estas religiones es muy activa y muy importante, pues es ella la que garantiza el bienestar de los devotos. Hay que saber también, sin embargo, que la dimensión mágica está presente, en mayor o menor grado, en todas las religiones, y aparece cuando un individuo pretende mover a la divinidad en su provecho personal, bien sea para curarse de una enfermedad, para obtener dinero, bienes materiales, fama o poder… La «coacción al Dios» (Weber) mediante rezos o mediante acciones de cualquier tipo tiene que ver con la magia. Y magia (hechicería, brujería) no es solo el muñequito vodú atravesado de alfileres, o el sapo con la boca cosida, o el nombre de la persona metido en un frasco de sal, o la estampa del santo bocabajo; también los ensalmes, los baños para la buena suerte, las oraciones para que alguien venga o se vaya, o para obtener amor o dinero; los fetiches que se llevan puestos, los collares de las deidades de la santería, las piedras, los cristales, las cadenas con la medalla de una Virgen o de un santo: todo lo que supuestamente sirva para mover a una deidad, para

mover una fuerza o a un espíritu a mi favor cae dentro del ámbito de lo mágico. Lo que cambia son los medios según la clase social, pero la intención es la misma. Leer el tabaco, por ejemplo, nos puede parecer «primitivo», pero leernos las cartas, el horóscopo, el tarot, tiene el mismo objetivo: conocer el futuro a través de un objeto previamente sacralizado para revelarlo. Se trata, en estos casos, de ritos mágicos de adivinación que suponen que dioses, planetas, espíritus exteriores a nosotros gobiernan nuestras vidas. Podríamos resumir este punto diciendo que ninguna religión está exenta de la dimensión mágica en la procura del bien personal o colectivo. Los ritos religiosos son públicos y colectivos, mientras que la dimensión mágica generalmente se oculta: el mago tiene una clientela y las relaciones entre el mago y su cliente son personales y secretas. No se llevan a cabo a la luz pública.

No entraremos aquí en detalles acerca de los diferentes ritos adivinatorios o de los ritos (o ensalmes) para limpiar el aura o para limpiar la casa o la oficina, o para proteger a los automóviles del robo. Las recetas y procedimientos se pueden encontrar en cualquier tienda esotérica o consultando a cualquiera de los profesionales de la magia. Nos interesa mostrar la función social de la magia: obviamente, si las religiones han sido tradicionalmente las encargadas de otorgar un sentido a la vida, si son las contenedoras de la angustia de muerte; si dotan, además, a sus adeptos, de una identidad y de una pauta que rige su vida y regula su cotidianidad (los sacramentos para los católicos, desde el bautismo hasta la extremaunción, y los Diez Mandamientos), si son instituciones sociales que refuerzan o cuestionan el poder establecido, también la magia, que se define como la parte práctica e individual de las religiones, tiene un papel social muy específico que cumplir.

De acuerdo con los estudios sobre magia, hechicería y brujería, la brujería toma a su cargo la desgracia y la violencia de los seres humanos[4]. Ya con esta definición se comprende que, en sociedades en las que la precariedad es el pan nuestro de cada día, en sociedades que, por esa misma precariedad, engendran la violencia, la brujería ocupe un lugar importante dentro de los sistemas religiosos y dentro del quehacer de los devotos de esa sociedad. Por otra parte, cuando las instituciones sociales no pueden contener la protesta social, la brujería es el dispositivo mágico-religioso que tiene la sociedad para encauzar y muchas veces contener esta protesta. Reveladora de conflictos y tensiones sociales, la hechicería revela también un conjunto de creencias paganas desaparecidas, agonizantes o sobrevivientes que impiden que ella aparezca como aberración, superstición o como una forma de resistencia arcaica, pues la hechicería siempre se halla presente como un recurso, como uno de los medios «efectivos» para contener o anular el mal en todos los tiempos.

Personajes del entorno social, el hechicero y el brujo son las dos figuras de la magia. Al primero le tocaría deshacer los males que, por envidia, provoca el segundo. Esta distinción entre *hechicero* (curandero, curioso) y *brujo* proviene de la Antropología británica: el hechicero adquiriría poderes mágicos por el conocimiento de fórmulas rituales, de plantas o de objetos. El segundo, el brujo (generalmente una

mujer en África y en el Occidente cristiano medieval) tendría poderes sobrenaturales innatos, heredados, para causar el mal. La frontera que separa el poder del hechicero del poder del brujo es incierta y, por eso mismo, nos lleva a reflexionar sobre la propia noción de poder dentro de un sistema religioso. Así, por ejemplo, el hechicero o curandero no escapará del todo al miedo que inspira por el poder que tiene de atajar los daños del brujo: puede quedar la duda del momento en que empleará estos mismos poderes para causar daño a su vez. Se trata, en todo caso, de elucidar el acontecimiento desgraciado, especialmente si se trata de enfermedad y de muerte[5]. Precisemos, antes de continuar, que un acontecimiento funesto que se produzca en forma aislada no provoca la sospecha de brujería, pero su intensidad y, sobre todo, la repetición de ese acontecimiento suscitan y entretienen la voluntad de encontrar un responsable[6]. De aquí que las prácticas de brujería sean solidarias de la dimensión persecutoria del mal, pues en las religiones paganas se trata siempre de protegerse de una posible agresión de los espíritus o de las personas. La brujería es, entonces, una práctica fundamental de estas religiones pues, mediante ella, no solo se identifica a los agresores (sean espíritus o personas) para disminuir o anular los efectos nefastos de los ritos, sino que también se protegen las personas de las influencias nefastas de los dioses o de los seres humanos. En el lenguaje religioso venezolano se denomina «trabajo» al rito que se lleva a cabo para causar mal a otro. Y se denomina «contra» al ritual (a veces se trata de un objeto mágico como una estampa, un amuleto, un rezo) que deshace el mal y neutraliza al agresor. El «daño», es decir, el mal causado, es el resultado del «trabajo» del brujo o del objeto mágico «cargado» para tal fin.

La noción de persecución también se halla en el catolicismo popular, en la medida en que los numerosos santos y santas, ánimas y ángeles pueden, como los dioses paganos, proteger o castigar. El politeísmo no se define solamente por la presencia de múltiples dioses sino también por el carácter ambivalente de sus dioses y espíritus y por la relación estrecha entre el devoto y la divinidad. Si se puede ser «hijo de santo» en la santería, también se puede tener un ángel protector en la religión (popular) católica, y poner a un santo de cabeza, o esconderlo, si no cumple con lo prometido. En el caso específico del incumplimiento de la promesa que se hace indistintamente a los santos, a las deidades de la santería y a las entidades de María Lionza, el incumplimiento genera culpa en los devotos y, al mismo tiempo, sirve de explicación para las desgracias, las enfermedades e incluso para la muerte. Solo en el caso, extraño por lo demás, dice G. Martin, de incumplimiento de una promesa, la culpa se vuelve relativamente hacia el interior de la persona; de resto, lo que se observa normalmente en todos estos sistemas religiosos es la poca interiorización de la culpabilidad[7]. En cuanto a las religiones evangélicas, hemos visto que, al no adorar a santos ni vírgenes, el perseguidor es solo uno: Satanás, el Enemigo de Dios.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, se entiende que, para la mayoría de los investigadores sobre las religiones, la noción de persecución impregna todo sistema religioso en cuanto que los fieles esperan la salvación, la gracia, el

premio o el castigo que la divinidad puede o no conceder. La persecución se hace evidente en las rivalidades y recelos que mantienen los dirigentes de estos cultos y religiones. Veremos a lo largo de este trabajo cómo los evangélicos satanizan y persiguen a los devotos de otras religiones del país. Y veremos también cómo los dirigentes del culto de María Lionza y de la santería se acusan mutuamente de practicar la hechicería y estafar a la gente. Hay que pagar al hechicero por sus servicios, sin regatear el precio, para que sus trabajos tengan valor. Mediante este pago, además, el mago se libera de la responsabilidad de sus actos maléficos.

De acuerdo con Jacqueline Clarac, la noción de persecución está presente en todos los niveles del país[8], y está ligada particularmente a la enfermedad física y mental. Gustavo Martin es también muy claro cuando señala que «el Mal es proyectado hacia el exterior, hacia la sociedad, es allí donde hay que buscar las causas de la enfermedad: *se transfiere la maldad a los espíritus, los dioses o los santos o hacia otras personas*»[9]. La concepción de la enfermedad como castigo es, así, una consecuencia de la dimensión persecutoria del mal: los dioses castigan enviando enfermedades, pestes, desgracias, sobre sus fieles, y la enfermedad misma y su consecuencia más funesta, la muerte, aparecen no como un estado natural, fisiológico y psíquico, sino como una intervención mágica. Por eso, Clarac nos dice que, para los creyentes de estas religiones, hay un tipo de enfermedad que ocurre por las faltas cometidas, cuando no se cumple debidamente con el patrón cultural de comportamiento que rige las relaciones en la comunidad[10], y Martin subraya que la idea de enfermedad en Barlovento, ligada a la idea de pecado o de contaminación, expresa relaciones sociales conflictivas provocadas por el incumplimiento de las normas establecidas por el grupo. Precisamente, el concepto de «enfermedades puestas» que se opone al de «enfermedades naturales» hace referencia directa a la acción hostil de los demás. Una «enfermedad puesta» solo la cura un especialista en la magia, porque tiene que ver con fuerzas, dioses o espíritus invocados para causarla. Para el creyente, la causa de estas enfermedades no es biológica ni fisiológica, como lo es en el caso de la «enfermedad natural».

La enfermedad, un suceso tan cotidiano y, a la vez, tan traumático en la vida de todos nosotros por su estrecha relación con la muerte, se encuentra en el centro de casi todos los sistemas de la religiosidad de masas, como diría Max Weber. La curación, vecina de la salvación, constituye el centro de las religiones populares. Precisamente, la observación de los rituales de María Lionza le permitió a Clarac definir esta devoción como una religión en la que el cuerpo del devoto ocupa el lugar central; este cuerpo sufriente que exige que la práctica religiosa se ocupe de él convirtió a la religión de María Lionza en un poderoso recurso «terapéutico» para detener o aliviar los males psíquicos y físicos que afectan a los devotos que no disponen de los medios necesarios para enfrentarlos. Lo mismo podríamos decir de la santería y más aún del vodú por las miserables condiciones de Haití. No dejaremos de reconocer, sin embargo, que la religión es, ante todo, un religar con lo sagrado

mediante un conjunto de creencias, ritos y normas de comportamiento, en la búsqueda de un sentido último y trascendente a la existencia[11], pero tampoco dejaremos de reconocer que las «ceremonias de carácter religioso o mágico deben realizarse para que te vaya bien y vivas largo tiempo en la tierra»[12].

En algunos países del África Occidental, la noción de persecución ha sido objeto de la mayor atención: los estudiosos han demostrado que la transformación, modificación o superación de esta noción en los individuos resulta necesaria para acceder a una posición asertiva en el mundo, y para adquirir el grado de responsabilidad que se requiere para las transformaciones urgentes que necesitan los pueblos menos desarrollados. Que la concepción del mal es persecutoria, no nos cansaremos de decirlo, quiere decir que se busca el origen de una desgracia en la voluntad de otra persona y que, en última instancia, desde el punto de vista del enfermo o de la víctima, la causa eficiente del mal es siempre exterior. Marie Cécile y Edmond Ortigues habían constatado, ya desde 1966, la ausencia de delirios melancólicos y de autoacusaciones en psiquiatría africana. Sus investigaciones recogidas en el libro *Oedipe Africain* se resumen en una conclusión que atañe, tanto a los individuos como a las sociedades tradicionales, cuando afirman que «el paso de una cultura tradicional a un cultura moderna implica una transformación de la conciencia del mal»[13].

Los especialistas de la salud, trabajadores sociales, psicólogos y, sobre todo, psicoanalistas africanos, tienen muy presente esta noción de persecución a la hora de atender enfermedades mentales y conflictos familiares: se trata, en todo caso, de hacer surgir la conciencia de la responsabilidad en los individuos que se sienten perseguidos y que, por tanto, acusan permanentemente a los otros de sus propios males. Sidi Askofaré, psicoanalista africano, nos habla de lo que esconde este lenguaje cultural de la persecución, a través del análisis de Binta, una paciente senegalesa:

> El diagnóstico, el pronóstico y la terapéutica están modificados o influidos por el saber que el psiquiatra y su equipo tienen de la cultura Wolof y de la sociología de Dakar (Senegal).
> (…) La etiología de la enfermedad mental depende siempre, en la cultura del paciente, de una agresión que viene del exterior. Esta es la estructura de base de los sistemas de representación de la enfermedad mental en África. La causa es siempre exterior al sujeto.
> (…) La interpretación persecutoria es la norma, es decir, todo sujeto que se ha constituido en esa cultura tiene una tendencia automática: apenas siente algún mal, ha de atribuirlo a una causalidad externa, a la voluntad de otro. A partir del momento en que la interpretación persecutoria es la norma, podemos decir que no es extraño encontrar que allí donde algunos buscarían una causalidad interna al sujeto, atribuyendo el origen de los síntomas a conflictos psíquicos

internos, Binta y su madre buscan y encuentran un agresor en el exterior[14].

En tanto que esta concepción persecutoria del mal engendra sufrimiento en los individuos y amenaza y atenta contra los vínculos sociales produciendo discordia, mal entendimiento, hostilidad, odio y división, e incluso interpreta los fenómenos naturales como una voluntad de castigo o de venganza de las deidades, hay que lograr «la asunción personal de la enfermedad y de los conflictos» siempre en el marco de este «respeto por la historia». Para Askofaré, la asunción de la responsabilidad, pues de esto se trata, está lejos de ser lograda y constituye, según sus propias palabras, un ideal. No obstante, insiste:

> Está fuera de duda que todo individuo está afectado por su inconsciente y que la alienación es el precio para entrar en la cultura. Mas la tarea de todos es que lo político prevalezca sobre lo mitológico, lo mágico y lo religioso[15].

Revisando el libro *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, cuya primera edición apareció en 1992, se pueden extraer las siguientes observaciones sobre el comportamiento religioso de los venezolanos: mientras las cosas vayan bien, se impone un razonamiento y una actitud desacralizada, profana, de los hechos. Pero cuando empiezan a surgir las dificultades, ya no se interpretan racionalmente, sino que se interpretan como una intervención maléfica, tanto de espíritus como de enemigos, colegas, amigos, e incluso familiares. Así mismo, un poco de suerte parece normal y se acepta, pero si continúa, si las cosas van muy bien, se interpreta que la persona afortunada ha conseguido esa suerte por magia, es decir, por protección y ayuda de algún espíritu[16]. Pero la noción de persecución, en la mentalidad de los venezolanos, no se ubica solo en la esfera religiosa, sino que impregna las relaciones sociales, como ya dijimos, manifestándose en una tendencia generalizada a echarle la culpa al otro y eludir las responsabilidades; para Clarac, esta noción no solo genera actitudes irresponsables en los venezolanos sino que:

> aumenta el paternalismo del Estado en Venezuela cuya política (que es también la de la izquierda, a menudo) es volver al hombre venezolano totalmente dependiente del Estado para su bienestar; es decir, hacer de él un mendigo, un hombre incapaz de tomar decisiones y de resolver personalmente o en grupo sus problemas. Esto ya se ha hecho con numerosas comunidades indígenas del país, se está empezando a hacer con los campesinos, y ya se ha contaminado a la mayoría de ciudadanos urbanos.
>
> Esto se refuerza también en la ciudad a través de los centros espiritistas,

> terapéuticos, de María Lionza y otros: los pacientes de dichos centros, que pertenecen a distintos niveles socioeconómicos (campesinos en contacto con la ciudad o ya emigrados a ella, pequeños y grandes comerciantes, estudiantes de secundaria y de universidad, enfermeras, profesores, médicos, jueces, policías, hacendados, etc.) ven reforzadas en ellos la externalidad y la noción de persecución. En efecto, en estos centros todos los males o desgracias que afectan a los pacientes, sean físicos, psíquicos, económicos son siempre atribuidos a perseguidores[17].

Vivir en la dimensión persecutoria del mal tiene una consecuencia que ningún investigador niega: los individuos no se sienten culpables sino perseguidos, y por lo tanto, no se sienten responsables de sus actos. Que las relaciones entre los miembros de una sociedad se expresen por la dimensión persecutoria significa que cada uno de nosotros se siente perseguido por los demás. Perseguidos y vigilados, porque el fin de esta dimensión persecutoria de las relaciones sociales es mantenernos presentes los unos a los otros; mantener, por paradójico que suene, los vínculos entre nosotros. En una dimensión así, teóricamente, nadie puede olvidarse del otro, todos nos mantenemos pendientes, pues puede haber alguien que quiera hacernos un daño, una mala jugada o «echarnos una vaina». En un contexto semejante, la hostilidad es una forma natural y aceptada del comportamiento, y debajo de la aparente «echadera de broma», la simpatía o la exagerada amabilidad, hay un alerta, un estar en guardia permanentes. En una sociedad así, la desconfianza es la moneda con la que nos relacionamos: a la defensiva, por si acaso. Por otra parte, y quizás sea lo más grave a la hora de establecer responsabilidades: las sociedades que regulan sus relaciones mediante la dimensión persecutoria son sociedades en las que se trata no tanto de solucionar los conflictos como de encontrar un culpable.

Abrumados por la incertidumbre, por la inseguridad que se ha generado en el país, impotentes ante los numerosos problemas que cotidianamente debemos enfrentar, los venezolanos expulsamos «lo malo» fuera de cada uno de nosotros, hacia el otro, el vecino, el compañero de trabajo, incluso hacia el amigo o el familiar diferente y, de una manera más acorde con la polarización política que estamos viviendo, hacia el otro bando, sea de los chavistas o de los opositores al régimen. Pero una gran mayoría de nosotros no se contenta con expulsar el mal hacia el otro diferente, sino que va más allá de las personas y remite su «mala suerte» a la fatalidad, a la voluntad de Dios, a las pruebas del Señor: los centros mágicos se llenan y proliferan en todas las ciudades del país, y los brujos, videntes, magos, médiums, astrólogos, bancos, babalaos y adivinos no dejan de multiplicarse en las épocas de crisis.

Por último, y para cerrar el punto, señalamos que algunos investigadores han relacionado la dimensión persecutoria con la creencia en el poder de la envidia. Dentro las creencias populares, no solo de Venezuela y de Latinoamérica, sino de

buena parte del mundo mágico-religioso occidental, la envidia no se considera un «pecado capital», sino una fuerza poderosa, tan poderosa que es capaz de dañar a las personas o a los objetos envidiados. De allí que la envidia, que se vehicula primordialmente por la mirada, suscite temor porque las desgracias se relacionan con ella. En la concepción popular, el «mal de ojo» es un poder que todos temen: la envidia, nos dice Clarac, no es un pecado capital sino la causa del mal; la envidia es «una maldad con poder»[18]. Otros investigadores como N. García Gavidia también se han referido a esta relación:

> La causa del mal es el hombre, pero no en sentido general, (sino en sentido restrictivo): «los otros» aquellos con quienes en algunas circunstancias se ha entrado en contacto, en relación. «Los otros» son personas envidiosas o simplemente «mal intencionadas», «vengativas», «rencorosas» que están dispuestas a valerse de cualquier medio para hacer daño[19].

La relación entre envidia y resentimiento palpita en la cita anterior, y el resentimiento mismo, que se basa en un profundo sentimiento de injusticia alimentado por la repetición del mal, y que clama por una reparación, es la raíz de las religiones de salvación que pregonan paraísos en una vida futura, aquí o en el más allá. Se entiende, entonces, que una sociedad regulada por las relaciones persecutorias es una sociedad donde cada quien vigila al otro y sospecha de una posible mala intención. La desconfianza, como decíamos, disimulada bajo una excesiva camaradería, elogios y simpatías, puede ser un recurso para disminuir o alejar cualquier predisposición de los otros en contra nuestra.

II. Imaginarios religiosos venezolanos

La relevancia del discurso antropológico sobre lo religioso que se ha venido construyendo en el país a partir de los años setenta está fuera de duda: se trata de un discurso sostenido, rigurosamente elaborado, que sorprende por su consistencia y por la agudeza de sus análisis sobre la sociedad venezolana. Este discurso revela, sin ambages, cuánto se ha desatendido y excluido a la mayoría de la población, y revela también la influencia que esa desatención y exclusión han tenido en la expansión de la religiosidad popular, sobre todo en el caso de la religión de María Lionza. Cuando las instituciones sociales y los gobernantes no ofrecen respuestas a los problemas y a las frustraciones personales de los grupos sociales desfavorecidos, los espíritus hablan por ellos, como lo revelan las investigaciones de Yolanda Salas. Si el Estado condena a gran parte de sus ciudadanos a la indigencia, si los sucesivos gobiernos han excluido o son indiferentes a la salud y bienestar de la mayoría de los venezolanos, los venezolanos, hombres y mujeres, buscan a los dioses para obtener ayuda y protección. Si no hay seguridad en las calles, si el desorden pulula y la amenaza de disolución es constante, lo sobrenatural ocupa cada vez más espacio y empaña la realidad.

Hemos podido constatar que los antropólogos que hemos revisado para este trabajo no han dejado de incluir a la religión dentro del contexto más amplio de la sociedad. No podía ser de otro modo: como fenómeno social que es, la religiosidad no puede desvincularse de las condiciones del país. Tanto Gustavo Martin, Jacqueline Clarac, Alfredo Chacón, Angelina Pollak-Eltz, como, más recientemente, Nelly García Gavidia, Yolanda Salas y Daysi Barreto, por citar los nombres más importantes en este campo, no se conforman con la descripción e interpretación de mitos y rituales, con la descripción de las formas que toma la religiosidad en las diversas regiones estudiadas y en las diferentes clases sociales, sino que fundamentalmente tratan de dar una visión social de las creencias y de los grupos que participan en ellas. Si queremos entender las relaciones que se tejen entre las condiciones materiales de la vida, la aspiraciones de los distintos grupos que conforman la sociedad venezolana, la visión del futuro y la política, no podemos dejar de lado a la religiosidad y al discurso que se ha elaborado sobre esta religiosidad.

El discurso de la antropología venezolana sobre la religiosidad muestra que estamos ante una sociedad creyente y religiosa, que se ha servido, como todas las sociedades nacidas del colonialismo, de la religión católica, en los primeros tiempos de la conquista y colonización, para expresar, conservar y transformar sus propias creencias. Los creyentes son ciudadanos, y las creencias religiosas constituyen un dato sociológico que entra en la conformación de los valores, en la representación social del individuo y de la sociedad, en la construcción de los imaginarios y de las mentalidades, en fin de cuentas. La importancia que el discurso religioso ha tomado

en la actualidad: los fundamentalismos, los *revivals*, las guerras inspiradas en la religión, las alianzas entre el poder político y el poder religioso, que amenazan con reencantar al mundo y poner en peligro la supremacía de los derechos humanos; el renacimiento de utopías del Estado con el florecimiento de mitologías totalitarias, la utilización de la dimensión persecutoria del mal para atemorizar y someter a las sociedades, el valor del resentimiento social que alimenta los movimientos mesiánicos y de salvación no puede dejarnos indiferentes; mucho menos ahora, cuando el discurso político actual se tiñe de alusiones religiosas, a veces en forma demasiado explícita, que justifican acciones violentas contra los fieles o los lugares de culto y contra las instituciones y los ciudadanos todos.

Frente a esta religiosidad que impregna peligrosamente la dimensión política del país, nosotros nos situamos ante la cotidianidad de los hombres y mujeres que viven aquí. Los que se han beneficiado en los últimos años con la Revolución Bolivariana temen perder lo que tienen. Los otros, que no se benefician, también temen —por las confiscaciones y expropiaciones, y por las amenazas constantes del gobierno— perder lo que tienen. Así pues, independientemente del lugar en que nos coloquemos en esta polarización dirigida, hay, indudablemente, un temor a perder. Temor que se refuerza con la crisis mundial, con los problemas diarios que afectan particularmente al país, como son la inseguridad, la carestía de los alimentos, la inflación, el deterioro de las instituciones, la violencia… Una sociedad que tiene miedo cree, invoca, reza, pide a Dios, a los santos, a los espíritus: las vírgenes salen en procesión en una marcha; en la Plaza Altamira, las vírgenes son decapitadas y profanadas; el Presidente denuncia que le están haciendo vodú en Miraflores, los brujos hacen «trabajos» frente a Globovisión, las iglesias son profanadas, se reza el rosario en los condominios de las urbanizaciones, la Nunciatura apostólica es atacada, las predicciones de los babalaos salen en los periódicos, la cabeza de Cristóbal Colón rueda en ofrenda a los pies del Presidente, la Sinagoga de Maripérez fue profanada y en febrero del año 2010, la presidencia de Edelca convoca a los empleados a un «clamor a Dios por el sector eléctrico nacional»…

Por todo lo anterior, el pensamiento mágico que señorea en todas las actividades y en nuestra visión del futuro necesita ser comprendido y confrontado. El valor concedido a la suerte —que nubla la realidad y descalifica al trabajo—, el fatalismo soterrado, el considerar cualquier dificultad o tropiezo como castigo o como una prueba del Señor o de los dioses, deben ser reconocidos como elementos de una personalidad que juega un papel a la hora de evaluar nuestras posibilidades como sociedad. *Doy para que me des*, la fórmula que regula los intercambios entre los mortales y las divinidades, aún rige las sociedades actuales de todo el planeta. *Doy para que me des*, pero también podría ser «doy para que no me quites», pues también se pide para la conservación del bienestar, para que lo bueno no cambie y me siga yendo bien.

Visto desde los creyentes, desde la vida cotidiana de los creyentes, el mundo de

las creencias, de la magia y de la religiosidad no es fácil de ceñir. Un mundo a veces inasible que puede escapar a todo intento de síntesis y a toda racionalidad, porque si algo tiene el imaginario religioso es su prodigiosa inventiva, su inclinación a relacionar cosas que no concuerdan y su insistencia en postular otras que no existen. Todo cabe en el imaginario religioso porque, en rigor, para el creyente todo es cuestión de fe, y cada quien considera su religión como la verdadera. Pero saber de la fe, comprender una devoción religiosa, puede ser una tarea más llevadera si se parte del creyente y no de la devoción misma. Más allá de la fe del devoto, el estudioso de las religiones[1] busca las constantes que reaparecen en las diversas formas religiosas, los elementos y las categorías que las constituyen y los ritos y las prácticas que las definen. Desechados los conceptos de lo verdadero y de lo falso, cada religión y cada Creyente se ancla en la realidad del mundo para religar con otra dimensión, no menos real: la imaginativa, la simbólica y bien podríamos decir, la mística, que construye un mundo paralelo, tan evanescente y tan firme como este en que vivimos. El anclaje en lo real es lo que permite conocer la sociedad que inventa y practica una determinada forma religiosa. La religión, como cualquiera de las otras actividades de los seres humanos, es también un espejo de la realidad, su espejo místico, su reflejo en un *más allá* de dioses y espíritus todopoderosos e inmortales que nos refleja a su vez y nos muestra nuestras carencias, nuestros deseos y nuestras ilusiones.

La dimensión religiosa de una sociedad es algo que difícilmente se nos escapa: aparece en los templos y las iglesias de la ciudad, en la vestimenta y en los atuendos de la gente, en los programas de la radio y de la televisión dedicados a los fieles o a reclutar miembros nuevos, en las tiendas y comercios que se dedican a la venta de objetos religiosos, en las librerías, especializadas o no, en libros de devoción y de estudio sobre lo sagrado, y sobre todo, en las fiestas religiosas conmemorativas, cuando el sentimiento religioso se expresa colectivamente, como sucede en una procesión o en una peregrinación. También el lenguaje y la gestualidad nos permiten identificar rápidamente la condición religiosa de una persona. Refiriéndonos a nuestro país, podemos decir que la expresividad de la mayoría de la población venezolana en materia religiosa es notoria, sobre todo en los momentos actuales.

Años de dedicación al estudio de lo religioso nos han llevado a la conclusión de que en el Caribe resulta difícil ser ateo: la herencia religiosa indígena, española y africana, el gusto por lo colectivo, el mimetismo, las secuelas del colonialismo con su visión fatalista del mundo, el miedo al aislamiento y a la soledad, propician formas de relación que promueven la aparición de una religiosidad que se transmite generalmente por vía oral. Además, a lo largo de la historia, los estudiosos de las religiones han subrayado, en mayor o menor grado, la relación de las condiciones socioeconómicas desfavorables, el aumento de la pobreza, las enormes brechas sociales, las tiranías políticas que someten al individuo, con la aparición o el mantenimiento de la dependencia de un poder que compense el sufrimiento la vida diaria e incluso provoque la ruptura de una condición de vida penosa e inaceptable.

De aquí que el estudio de lo religioso en una determinada sociedad nos informa y nos confronta con las realidades más precarias y más urgentes de esa sociedad. Hemos citado en páginas anteriores a Max Weber en su clásico estudio sobre la religión que comienza diciendo que «La acción movida por motivos mágicos o religiosos se orienta hacia este mundo. Las ceremonias de carácter religioso o mágico deben realizarse *para que te vaya bien y vivas largo tiempo en la tierra*»[2]. Si hemos hablado de pobreza y desesperanza, también es cierto que las clases favorecidas tampoco pueden prescindir de la religión. La historia nos ilustra acerca de la necesidad de estas clases favorecidas de acudir a la religión para legitimar su condición social: los privilegiados también rezan para que les siga yendo bien.

Pero más allá de las realidades concretas y cotidianas, la religión es algo más que pedirle a Dios, a los santos o a los espíritus para que nos vaya bien. La precariedad de la condición humana, el sufrimiento que nos amenaza a lo largo de nuestra vida, el abismo que se abre ante todo ser humano, promueven esa búsqueda de trascendencia, ese anhelo de un dios en el que alcancemos la quietud y justifiquemos lo incomprensible.

Los antropólogos que se dedicaron al estudio de las religiones y creencias venezolanas nos ofrecen un corpus de conocimientos sobre la realidad que estudiaron, bien sea el culto de María Lionza, las creencias de Barlovento o las iglesias evangélicas. Leyendo la bibliografía sobre la religiosidad en Venezuela oímos la voz de sus espíritus y de sus deidades y nos enteramos de la vida religiosa que cotidianamente practican sus habitantes. Que los venezolanos son creyentes es una primera conclusión que se extrae de esta lectura. Esta conclusión, por cierto, contradice una opinión generalizada que pregona que los venezolanos no son tan religiosos en comparación —agregan los que sostienen esta hipótesis—, con otros países como Colombia, México y Perú que, por haber sido virreinatos, tuvieron una presencia e influencia mucho más consistente y tenaz de la religión católica. Veremos cómo esta hipótesis es difícil de sostener, y más ahora, en la actualidad, cuando las religiones populares parecen tener un nuevo aliento y el número de iglesias evangélicas crece cada día en nuestro país.

Al revisar la bibliografía sobre religiones y religiosidad en Venezuela podemos decir que ella se orienta, principalmente, hacia cuatro grandes líneas de investigación:

1. Los estudios sobre la implantación, consolidación, participación e influencia de la Iglesia católica en el país.
2. Las publicaciones que se refieren a las creencias de los campesinos venezolanos y de las clases populares[3] en las que confluyen elementos de la cultura hispánica y de las culturas indígenas y africanas que podemos englobar dentro del concepto de «catolicismo popular».
3. Las investigaciones sobre el llamado culto de María Lionza, considerada, hoy día, una religión principalmente urbana por la mayoría de los antropólogos.

4. Las publicaciones sobre las religiones indígenas hechas, sobre todo, por lingüistas, antropólogos y arqueólogos indigenistas.

Haciendo un recuento del contenido de estas cuatro líneas de investigación, podemos señalar lo siguiente:

- La bibliografía sobre la presencia y actuación de la Iglesia católica en Venezuela ha sido realizada, fundamentalmente, por historiadores, laicos y religiosos, que han registrado no solo la historia propiamente dicha de la institución, sino también la de sus relaciones con el poder político, y su proyección en el país, como religión oficial del Estado venezolano.
- A partir de los años cuarenta del siglo XX, hubo una labor notable de recopilación de las creencias populares realizada por el Instituto de Folklore y publicada en los *Archivos Venezolanos de Folklore*, en el *Boletín del Instituto de Folklore* y en la *Revista Venezolana de Folklore* que dieron a conocer las tradiciones culturales y religiosas de la mayor parte del país: las fiestas, los cultos, las devociones, y muchas creencias hoy desaparecidas.
- Este material, que reunió importantes grabaciones (y no pocas filmaciones) de la cultura popular venezolana, constituyó un incentivo importante para el estudio de la religiosidad en los años venideros.
- Las investigaciones sobre la religión de María Lionza señalan su lenta conformación y difusión a partir de la explosión petrolera, en los años cuarenta-cincuenta. De un culto indígena a las serpientes, se ofrece hoy como una religión cuya capacidad de aglutinar y reunir diversas tradiciones, enfoques y creencias ha sido reiteradamente señalada por los investigadores. La plasticidad del culto, su carácter pagano, que le permite incluir a los dioses y personajes históricos propios y foráneos, el valor central que confiere a la enfermedad, hacen de María Lionza una religión abierta a las necesidades de los creyentes que se ha ido adaptando a los retos de la modernidad.
- Por último, las religiones indígenas conforman un cuerpo aparte, en cuanto que el trabajo de los lingüistas se revela de la mayor importancia para la recopilación e interpretación de los mitos y visiones del mundo de los indígenas que viven en el país, en La Goajira, en los estados Amazonas y Delta Amacuro, fundamentalmente, donde se hablan lenguas indígenas diferentes. Podemos decir que, en los actuales momentos, poseemos un corpus casi completo de las religiones de los diferentes grupos indígenas del país: sus mitos, sus ritos, plegarias e invocaciones.

En cuanto a nuestro trabajo, partimos del supuesto dé que la mayoría de los venezolanos se confiesan católicos[4], aunque todos no sean practicantes, y señalamos, de entrada, que el catolicismo tiene una forma peculiar de expresarse en la vida diaria de los venezolanos: menos ortodoxa tal vez y más privada, orientada fundamentalmente, a legitimar los momentos importantes de la vida familiar (bautizo, primera comunión, matrimonio, funeral), sobre todo para las clases medias y altas, y más heterodoxa, permeable y versátil en lo que se denomina «catolicismo popular». Como veremos a lo largo del trabajo, de manera general, la religiosidad del venezolano no es homogénea, sino que se presenta como un mosaico de creencias y religiones que conviven en el territorio (y nos atreveríamos a decir que conviven también dentro una misma persona) intercambiando ritos y santos. Los venezolanos son creyentes en su gran mayoría, pero puede que no sean tan católicos ni tan laicos como se pretende. Hay un modo de vivir la religiosidad en la vida cotidiana que no se corresponde con lo que dicta, prescribe o aconseja la institución religiosa. El rechazo a la institucionalidad religiosa, particularmente al clero, es decir a la clase sacerdotal de la Iglesia católica (los venezolanos no son «cureros», se oye decir comúnmente) es lo que ha llevado a algunos estudiosos a subrayar el carácter anticlerical de los venezolanos y de allí a generalizar sobre el carácter laico de la sociedad[5]: los historiadores, particularmente, observaron el rechazo o la no adhesión a la enseñanza de la religión católica, sobre todo en las clases populares, desde los tiempos coloniales; tomaron nota de este anticlericalismo, pero no se detuvieron a considerar las otras vías y formas utilizadas por estas clases populares para expresar sus sentimientos religiosos.

Aunque en Venezuela hay libertad de cultos y a partir de la Constitución de 1999 no hay religión oficial, nos seguimos rigiendo, en cuanto a fiestas y tradiciones religiosas, por el calendario cristiano. Oficios, preceptos, ritos, mandamientos, lugares del culto, doctrina y calendario católicos son conocidos de todos los venezolanos; fechas como el Carnaval, Semana Santa, Corpus Christi, Navidad, son compartidas también por todos. Gran parte de la población conoce los rituales católicos, va a misa, se confiesa y comulga, y reza el avemaría, el padrenuestro y el credo en las ocasiones en que es costumbre, en los oficios religiosos y en la vida cotidiana. Hay, sin embargo, un aspecto que se ha separado, de manera a veces notoria, de la tradición católica venezolana y es la escogencia de los nombres de las personas. En las clases populares, la elección del nombre no se rige, como antes, por el santoral católico, sino por combinaciones de nombres de los padres, o de los familiares. A veces, se escoge un nombre traducido de otro idioma, generalmente del inglés, o se inventa un nombre, lo que rompe con la tradición de adjudicar el nombre del santo del día al recién nacido, y rompe también con la trasmisión de los nombres familiares en la cadena de las generaciones.

Además, en los últimos tiempos, debido al carácter privado que ha ido adquiriendo la religión, es posible afirmar que los venezolanos son, hoy día, más

católicos en sus casas que fuera de ellas. La mayoría de la gente puede no asistir a los oficios religiosos, no confesarse ni comulgar, pero reza en los momentos penosos o difíciles de su vida y hace promesas para salir de una enfermedad, tanto propia como de un familiar. Se pueden observar todavía altares de santos católicos en las casas y apartamentos, o una pequeña repisa con uno o más santos «alumbrados», como si hubiera una separación entre el recinto oficial consagrado que es la iglesia y el altar privado (y hasta personal) en la casa o apartamento, del que se ocupa un miembro de la familia, generalmente una mujer mayor. En la iglesia están Dios, la Virgen María y los santos importantes, y está el cura: en la casa mantengo *mi* altar con *mis* santos y les hablo y les converso y ellos me oyen. Para el creyente, para el devoto, para los hombres y mujeres que viven cotidianamente su religiosidad, esta forma parte de una cultura heredada, familiar, que, generalmente, no se cuestiona y en la que los elementos, las mezclas, las síntesis y los sincretismos no cuentan a la hora de la fe y de rezarle a un santo. Lo que cuenta es el santo y, a la hora de la verdad, la devoción particular a un santo resulta más importante que el sistema religioso al que pertenece el santo. ¿A quién le rezas tú?, sería la pregunta que deberíamos hacer para conocer la devoción de nuestros semejantes. Resolver un problema, curarse de una dolencia, aliviar el sufrimiento, consolarse de una pérdida, son tareas inmediatas de lo religioso, y el creyente escoge del santoral católico el santo de su conveniencia o el que la tradición familiar venera para esos fines. Así, la devoción religiosa puede ser más sincera en privado, en la plegaria secreta, en la promesa que se hace sin despegar los labios, en la confianza y en la fidelidad al santo de cada quien. Pero como las iglesias son los lugares del culto de la religión católica, recintos sagrados donde Dios y los santos están presentes, hay una tradición de devoción a ciertos santos en diferentes iglesias de la capital. Tienen fama de proteger a los fieles y son invocados para solucionar problemas específicos, de salud o de familia. En el templo de san Francisco está la imagen de san Onofre, alumbrada con centenares de velitas. En la iglesia de Petare, san Martín de Porras tiene su altarcito, y en La Pastora, san Judas Tadeo recibe la devoción de sus fieles. Delante de las estatuas de los santos de casi todas las iglesias del país siempre hay velas prendidas y placas de mármol o de metal en la pared que agradecen al santo por el favor recibido[6].

Si bien la privacidad de la religión es un hecho de nuestro tiempo, no podemos negar que la religión católica sigue teniendo la función, para buena parte de la clase media y de la clase alta, de legitimar su modelo de vida y su posición ante el mundo, tal como lo afirmara Max Weber cuando analizaba la función que la religión tenía para las clases burguesas, en comparación con la función que desempeñan las religiones de salvación para las clases menos favorecidas. Bautizos, matrimonios, primeras comuniones, entierros y velorios siguen siendo ritos obligados, muchas veces fastuosos, en los que las clases más acomodadas ritualizan su posición ante el mundo y se afirman y se reconocen como miembros de un determinado estrato social. Se trata, como dirían los sociólogos, de representaciones sociales que legitiman una

pertenencia y un modo de vida más que de devociones religiosas propiamente dichas. Hay un momento estelar, sin embargo, de la religiosidad colectiva en Venezuela, que agrupa a todas las clases sociales de una región, exaltando los sentimientos de identidad y de regocijo en los creyentes. Este momento, que se caracteriza por el entusiasmo religioso, sucede durante las fiestas y procesiones de las diferentes vírgenes venezolanas: la Divina Pastora en Barquisimeto, la Virgen de la Chiquinquirá en el Zulia, la Virgen del Valle en Margarita y oriente y la Virgen de Coromoto, patrona de Venezuela, que parece perder popularidad frente a la fe que cada una de estas vírgenes despierta. Mucha gente se desplaza y viaja para asistir a la fiesta, la ciudad se desborda y la devoción llega a su máximo entusiasmo cuando la Virgen, bella y engalanada, comienza su recorrido por las calles de la ciudad[7]. Otro momento estelar, esta vez, de la sociedad caraqueña, sucede cuando el Nazareno de san Pablo, el miércoles santo, sale en procesión por los alrededores de la iglesia de santa Teresa, y el centro de Caracas se viste de morado con sus nazarenos de todas las edades.

Dependiendo del alcance que se le dé al concepto de catolicismo popular, pueden incluirse en él, no solo los cultos populares a las vírgenes venezolanas y al Nazareno de san Pablo, sino también la devoción a numerosos santos como el Padre Claret, la Virgen del Carmen y otros, no tan ortodoxos como san Alejo, san Millán, las ánimas benditas; san Jorge, la Virgen de la Candelaria, santa Bárbara. No es posible olvidar, en esta enumeración, a José Gregorio Hernández, el santo venezolano de mayor popularidad en nuestro país; san Juan, san Benito, cuyas devociones arrancan con la institución colonial de la cofradía religiosa, muy venerados en sus regiones, el primero en Barlovento y en la costa central venezolana y el segundo en el occidente del país y muy particularmente en el sur del Lago de Maracaibo donde san Benito se convierte en un santo negro, bailón y bebedor.

El panorama actual de las religiones que se profesan en Venezuela es amplio y variado: católicos, protestantes (en su mayoría evangélicos), cristianos ortodoxos, musulmanes, judíos, religiones orientales (budismo zen y taoísmo, hinduismo), religión de María Lionza, religión de la santería, para citar las más conocidas. Según las estadísticas, los católicos siguen siendo los más numerosos en el país, con un 82,8%[8]. Los venezolanos tendemos a definirnos como católicos cuando se nos pregunta acerca de nuestra fe religiosa, aunque no seamos practicantes. En el análisis de estas estadísticas hay que tomar en cuenta también que los creyentes de la religión de María Lionza y de la religión de la santería se confiesan católicos, de modo que el número total de católicos que arrojan las encuestas puede no corresponder a la realidad religiosa del país. Marialionceros y santeros asisten a los ritos católicos; ser bautizados en la Iglesia católica es requisito indispensable para pertenecer a estas religiones paganas. Marialionceros y santeros no sienten que participan en dos sistemas religiosos diferentes, sino que ambas constituyen un continuum y se complementan sin excluirse: dioses paganos y santos católicos se corresponden y los

ritos católicos se reinterpretan para adaptarse a las necesidades de los fieles de estas religiones.

Terminemos esta introducción subrayando que, en sentido estricto, las religiones monoteístas son fundamentalmente tres: el judaismo, el islam y el protestantismo. La religión protestante venera a un solo Dios todopoderoso, sin culto a los santos y a las vírgenes. La religión católica es también monoteísta, pero su vertiente popular, con su cohorte de santos y vírgenes, que son los intermediarios entre los devotos y Dios, permite hablar de versión popular y politeísta del catolicismo. La santería y María Lionza son religiones politeístas, con muchos dioses y diosas, santos y espíritus en sus panteones, que vehiculan además una visión pagana del mundo en la que el cuerpo ocupa un lugar central.

Atendiendo al número de los creyentes y a la difusión de las religiones que se profesan en nuestro país, en este trabajo nos dedicaremos al estudio de las siguientes religiones:

- el catolicismo popular;
- la religión protestante en su versión evangélica;
- la religión de María Lionza;
- la religión de la santería.

1. El catolicismo popular

El término «religión cotidiana de las masas», empleado por Weber para designar la religión del estrato más amplio y generalmente desfavorecido de una sociedad, podría usarse aquí para definir lo que muchos antropólogos e historiadores latinoamericanos identifican como «catolicismo popular»[1]. Los obispos de América, en su III Conferencia General de Puebla (1979), aun cuando no dudan en afirmar que «la religión del pueblo latinoamericano es un catolicismo popular», advierten que «la piedad popular católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro»[2]. Se admite que hay un catolicismo popular latinoamericano, con rasgos religiosos comunes y diferentes del catolicismo popular de Europa, Asia o África, lo cual resulta obvio, en vista de que las religiones son instituciones sociales que están sometidas a la historia, pero el problema surge cuando se pretende que este catolicismo popular impregne «adecuadamente» los grupos autóctonos, esto es, los indígenas y sus descendientes, mestizos o no, y los grupos descendientes de los negros esclavos que también son mestizos. Precisamente, el aporte de estos grupos —sus variadas combinaciones, reinterpretaciones y sincretismos con la religión católica dominante— es lo que le da su fisonomía a este catolicismo de los «pobres y sencillos», como señala el Documento de Puebla. La revisión bibliográfica sobre el tema de la religiosidad en Venezuela nos permite comprobar cómo y cuánto las culturas autóctonas ya mestizadas y las diferentes culturas traídas por los africanos a Venezuela, también mestizadas, impregnaron el catolicismo popular, reinterpretándolo o haciendo combinaciones y correspondencias entre un sistema y otro para, justamente, poder sobrevivir. Vale decir que en Venezuela, como en toda América, muchas de las creencias y religiones indígenas y africanas pudieron sobrevivir y expandirse gracias a la existencia de un catolicismo que les ofreció los moldes y las estructuras en las que se «colaron» sus dioses y sus ritos.

En un libro publicado en 1976, la antropóloga Jacqueline Clarac afirma que frente a la opinión de que el campesino andino es «muy religioso», lo que equivale a decir «muy católico», este catolicismo es solo de fachada: se trata de normas impuestas, dice Clarac, que se cumplen por temor o por ignorancia, porque, en última instancia, no saben los campesinos cuáles podrían ser las consecuencias si desobedecieran, ni saben tampoco lo que tendrían que hacer para defenderse de esas normas. Veamos cómo nos describe Clarac el comportamiento religioso «católico» de los campesinos andinos:

> (el campesino) acude a misa el domingo siempre que pueda (cuando su capilla es atendida o cuando puede desplazarse hacia otra comunidad vecina que tiene párroco), celebra la Navidad, va a los ejercicios de Semana Santa a la

> parroquia (en el caso de los habitantes de La Pedregosa), aunque todo esto lo hace siempre como un espectador pasivo. En caso de que se le preguntara: «¿En qué cree Ud.?», contestaría en seguida: «En Dios todopoderoso…» (puede ser que añada, por ejemplo «… y en la Virgen del Carmen» o en cualquier otro santo). Al principio creí igualmente que era muy respetuoso de este tipo de creencias, porque esa era su actitud manifiesta a primera vista. Con el conocimiento de la comunidad que posteriormente logré, pude comprobar que dicho respeto era solo aparente. Me di cuenta de cómo se burlaban entre ellos de dogmas y sacerdotes, especialmente si se han embriagado. Observé cómo el «payaso» de la comunidad utilizó en distintas oportunidades las mayores obscenidades frente a la capilla donde oficiaba el padre venido de Mérida, para referirse a este, y vi cómo todos los demás alrededor se carcajeaban para saludar luego respetuosamente quitándose el sombrero, al padre, a su salida. He oído también a menudo los comentarios críticos acerca de los sermones, de parte de hombres y mujeres, adultos y jóvenes[3].

La mayoría de los venezolanos van a misa el domingo, celebran la Navidad, asisten a las procesiones de la Semana Santa, algunos más y otros menos pasivamente. La mayoría de los venezolanos responden que creen en Dios y tienen un santo de su devoción. A esta actitud católica «manifiesta» la llamamos también «catolicismo de fachada» y este catolicismo, cuando no es impuesto y pertenece a la tradición del grupo familiar, goza de un respeto que puede ser muy sincero, sobre todo si los creyentes no pertenecen a ninguna otra de las religiones que se practican en Venezuela. No es el caso, de acuerdo con las observaciones de Clarac, del campesino andino, cuya religión «verdadera» es otra: enmarcada dentro de los preceptos y rituales católicos, el contenido de esta otra religión está impregnado de creencias indígenas que siguen teniendo un valor simbólico y una eficacia ritual. No se trata de «sobrevivencias», no se trata de «rasgos» o «elementos» del pasado que se han adherido a la religión católica; se trata de un sistema religioso que amalgama y reinterpreta tanto lo católico como lo indígena en una versión que llamamos, precisamente, «catolicismo popular», en cuanto se sirve de las «formas», de los ritos, de los lugares, del calendario católico para expresarse.

La segunda parte del párrafo de Clarac, las burlas al cura que oficiaba la misa, constituye un típico ejemplo del anticlericalismo que podemos observar en muchos pueblos del país[4]. Ahora bien, en cuanto a la religiosidad del campesino andino, en cuanto a esa forma de catolicismo popular propia de los Andes, tenemos que los grupos andinos campesinos se caracterizan por «una misma concepción del mundo, una misma “cultura” que constituye un conjunto diferenciado dentro de la realidad cultural más amplia de Venezuela»[5]. Esta concepción del mundo tiene su apoyo en creencias indígenas relacionadas con el agua y con la tierra, enmarcadas dentro de las

fiestas y ritos populares católicos, como ya hemos señalado. Para los campesinos de los Andes, la tierra es un elemento esencial del que depende su vida. La tierra es concebida como «buena» y se la debe proteger: está representada por san Isidro Labrador, protector de la tierra productiva, con su carroza llena de yucas, de piñas, maduros, ocumo, plátanos, malangas. La divinidad indígena asociada originalmente con la tierra no la conocemos, dice Clarac, pero podemos pensar que se trata, de acuerdo con la lectura de Juan de Castellanos, de Icaque, una deidad que con el tiempo tomó los ropajes de san Isidro «labrador». Por el contrario, el agua es considerada un elemento vital pero destructivo, de la que los campesinos deben protegerse. Está representada por Arco —asociado al arco iris—, que vive en las lagunas, en los ríos, en los charcos, en todo sitio donde hay agua. Macho y hembra, Arco y Arca, pueden tomar forma humana y en tal caso son «hermosísimos catires, con ojos de gato y pelo muy largo». Pican o muerden a las personas que, desprevenidas, pasan por las lagunas o cruzan los ríos. Según los estudios de Clarac, Arco fue seguramente la divinidad principal de los Andes venezolanos, relacionada, tal vez, con alguna escuela «mojánica» (de «mojanes»: médicos hechiceros de los Andes). Como resultado de la evangelización, que satanizó las creencias indígenas, la maldad y la peligrosidad del agua quedaron personificadas en Arco y Arca. Completa este sistema de creencias andino un santo, igualmente católico, que sirve de intermediario y conciliador entre el principio de la tierra y el principio del agua: san Rafael es el protector de la tierra contra el agua. Ocupa el lugar de mediador en esta concepción dualista del mundo[6].

Entre las muchas devociones que podemos incluir en el catolicismo popular, nos referiremos brevemente a la devoción a las ánimas del purgatorio que existe en todo el país. La liturgia oficial no tiene oraciones para estas ánimas ni fomenta su culto, pero la gente cree que las almas del purgatorio salen de noche rezando para pagar sus penas, y que los vivos pueden hacer que su estadía en el purgatorio sea menos larga con sus rezos, obras pías y limosnas. En su libro *La religiosidad popular en Venezuela*, Angelina Pollak-Eltz dice que los «muertos milagrosos» son considerados «ánimas» o «almas»: cuando un difunto es venerado como si fuera un santo católico, en su tumba o en una capilla, se le conoce como «ánima»; en cambio, cuando es invocado por un espiritista se considera «espíritu de fulano». Sin embargo, aun leyendo detenidamente el libro, nos damos cuenta de que la línea que separa a los «muertos milagrosos» de «los santos populares» (canonizados por el común de la gente) y de las «ánimas milagrosas», sean o no del purgatorio, es bastante difusa e imprecisa. La devoción popular se impone y son los devotos los que eligen los calificativos y fomentan el culto. La Iglesia católica no prohíbe rezarles a las ánimas, anota Pollak-Eltz, y termina el capítulo haciendo un recuento de las ánimas que «en el catolicismo popular venezolano se confunden también con espíritus vagamente definidos». La muestra consta de dieciséis oraciones para las distintas ánimas, con la descripción de cada una de ellas: el ánima de Pica-Pica, el ánima de Guasare, el

ánima de la Yaguara, entre otras[7].

Aunque la mayoría de los estudiosos reconoce que hay un catolicismo popular, a la hora de definir y analizar los elementos que entran en su constitución surgen no pocas dificultades. Así, cuando el sacerdote Pedro Trigo define al catolicismo popular como «una síntesis entre la religión hispánica y las religiones de los vencidos, síntesis operada por ellos mismos con ayuda de mediadores (misioneros y sobre todo peninsulares del pueblo)»[8], nos parece que está dejando de lado lo más importante del asunto: la violencia que supuso el mestizaje durante el período de la conquista y colonización. Si fue una «síntesis operada por ellos mismos», la mayoría de las veces fue llevada a cabo sin ayuda y en condiciones de sometimiento y persecución. El resultado puede ser, efectivamente, el catolicismo popular, pero el camino histórico para llegar a este resultado fue un camino violento, difícil, riesgoso y con todas las trabas posibles de parte del poder colonial. Y aunque no negamos la tolerancia, la apertura y la valoración que algunos misioneros pudieran haber tenido hacia la religiosidad indígena y la africana, la historia ha constatado que la visión de los vencidos se mantuvo al margen, se combatió la mayoría de las veces y se satanizó, produciendo en los creyentes los consabidos traumas que el colonialismo deja a su paso. Será por estas razones que el mismo Trigo afirma que, aunque la religión de la institución eclesiástica y la del pueblo son religiones católicas, «la institución eclesiástica no reconoce a las religiones populares»[9].

Desconocer o descalificar esta religión popular es negar una realidad que está allí desde la colonización del continente americano. El Documento de Puebla reconoce la existencia del catolicismo popular como religión del pueblo latinoamericano, pero se queja del poco éxito de la evangelización en los grupos autóctonos y de origen negro, lo cual parece plantear una contradicción en los términos. Lo que sucede es que el problema de la catequización de los negros y de los indios en América es un tema controversial del que no se ha dicho la última palabra. Y si todavía hoy día Jacqueline Clarac, en sus estudios sobre la religiosidad andina, puede subrayar el catolicismo superficial de los campesinos, también se sabe que «el catolicismo no penetró verdaderamente en las creencias de los esclavos negros sino que, como dice Bastide, se superpuso a ellas, sin reemplazarlas»[10]. Leamos lo que Alfredo Chacón señala para el pueblo de Curiepe y para toda Venezuela:

> Es evidente que durante los siglos XVIII, XIX y parte del XX, la Iglesia, directa y casi exclusivamente representada en la actuación del cura parroquial y administrada mediante la vinculación oficial, epistolar, entre este y su superior residente en la capital provincial, fue una institución con respecto a la cual la mayoría de la población marcó claras distancias, las cuales en el siglo XVIII van desde la indiferencia o marginamiento frente a sus preceptos y rituales, por parte del gran contingente de esclavos y morenos libres, hasta la

inconformidad y la protesta de los mestizos, enfrentados como fuerza social a los hacendados blancos americanos y a los funcionarios y comerciantes blancos españoles, en lo referente al abandono material y moral en que siempre se encontró la iglesia local. Esta distanciación, por su parte, implicaba tanto la pertenencia de la mayoría negra a otras formas de la creencia y la práctica mágico-religiosa —las cuales, a su vez, eran fuertemente contrariadas y hasta reprimidas por la iglesia provincial—, como la percepción que los mestizos, en su orientación general hacia el acceso a algunos de los privilegios detentados por los dominantes peninsulares y criollos, habían alcanzado de la iglesia como institución clave para el afianzamiento de sus intereses sociales[11].

La cita anterior nos sirve de entrada para el estudio del catolicismo popular en otra región de Venezuela, la región de Barlovento. El libro Curiepe, de Alfredo Chacón, es el resultado de una investigación realizada durante los años 1961-1963, sobre la actividad mágico-religiosa de ese pueblo, icono de Barlovento por la celebración de la fiesta de san Juan, el 24 de junio de cada año. Publicado en 1979, el libro constituye una muestra de la aplicación de una rigurosa metodología para la recolección y clasificación de los datos, y de la construcción de un instrumental teórico para la comprensión e interpretación de los datos recogidos.

La primera observación que encontramos en *Curiepe* es la referencia a la cruz como supremo símbolo de la divinidad. Imagen sagrada por excelencia, nos dice el investigador, y objeto de diversos homenajes rituales como los velorios, las procesiones y las ofrendas. La creencia en esta Santa Cruz, como la llaman los devotos, parece señorear en el universo religioso del pueblo, pero otras manifestaciones y creencias forman también parte de ese universo, completándolo, y son las siguientes:

- La creencia en el poder de la Santa Cruz.
- La creencia en la existencia extraterrena de seres o fuerzas ideales representados como espíritus; la creencia en la influencia (benéfica o maléfica) que estos espíritus ejercen sobre la vida terrena; y la creencia en la eficacia de la acción ritual para conjurar la influencia de los espíritus maléficos.
- La creencia en la existencia extraterrena del alma de los muertos o ánimas y la reiteración de la cruz como elemento mediador del mundo cotidiano de los hombres y el mundo misterioso de los seres espirituales que pueblan el más allá remoto o indefinidamente circundante.
- La creencia en la eficacia de ciertos actos rituales como medios y requisitos para interceder ante Dios a favor del alma de los muertos[12].

Hay que destacar, en segundo lugar, que tanto en Curiepe como en todos los

pueblos de la región de Barlovento —y podríamos agregar que en todos los pueblos de Venezuela—, los cultos y las fiestas religiosas populares se rigen, como hemos señalado, por el calendario católico del que se toman algunas figuras de la liturgia. Ya vimos, para el caso de los Andes, los cultos a san Isidro Labrador y a san Rafael. Para el caso de Curiepe tenemos la Noche Buena, el día de los Reyes Magos, el día de san José, la Semana Santa, Corpus Christi, la Virgen del Carmen, la fiesta de san Juan, el día de todos los santos, la Inmaculada Concepción… fiestas estas que se celebran tradicionalmente con misa y procesión[13].

Como bien lo indica el propósito de la investigación, Chacón distingue los actos religiosos de los actos mágicos. En los primeros incluye los actos multitudinarios, como las misas y procesiones de la Semana Santa, la procesión del santo Sacramento, la llegada y despedida del Niño Jesús, la fiesta de san Juan, y las fiestas patronales. Los actos religiosos privados se realizan por iniciativa personal, en casas, como los velorios (del Niño, de la Cruz y de san Pascual) en pago o cumplimiento de promesas; y las reuniones de las sociedades religiosas que también se llevan a cabo en las casas de los devotos. Estos actos, profusamente descritos en el libro, no constituyen toda la actividad religiosa de la comunidad, pues existe, además del nivel doméstico y del público, otro nivel que corresponde a los actos individuales que se llevan a cabo en la intimidad de la casa familiar. De este modo, el investigador da cuenta, en su libro, de los dos niveles de representaciones y creencias mágico-religiosas, una que se exterioriza en actos públicos o domésticos de carácter predominantemente religioso y otra, más íntima, que sucede en el ámbito doméstico, pero cuyo sentido y significación es eminentemente mágico[14].

En cuanto a los actos mágicos, Chacón los clasifica en cuatro categorías: prácticas benéficas, prácticas maléficas, prácticas adivinatorias y prácticas propiciatorias. Resumiendo estas diferentes prácticas con las palabras del autor, podemos señalar lo siguiente:

Las prácticas benéficas tienen que ver con rituales que buscan el bien en sí mismo y con la búsqueda de ese bien fundamental que es la salud. Esta práctica está asociada a la concepción mágica de la enfermedad y a la curación. Dos personajes sobresalen en esta actividad: el ensalmador (de picada de culebra o de mal de ojo) y el *curioso*, que dedica más tiempo que los ensalmadores a sus funciones médicomágicas y, en general, tiene una clientela que lo consulta con regularidad sobre cualquier tipo de enfermedad o malestar, retribuyéndole sus servicios de una manera más formal. Es importante señalar que, al conocimiento que tanto el ensalmador como el curioso tienen de las plantas, se añade la creencia en el poder de las palabras de las oraciones, es decir, del rezo.

Las prácticas maléficas serían el reverso de las anteriores en tanto que parten de la creencia en la eficacia maléfica del ritual mágico, orientado para causar intencionadamente el mal. Esta actividad mágica, destinada a causar daño a personas, animales o cosas, se denomina generalmente *brujería*. *Brujo* es todo aquel que, a los

ojos de la comunidad, practica regularmente esta actividad. *Daño* es tanto el objeto material que causa el perjuicio como el resultado de su aplicación, es decir, el mal propiamente dicho.

Las prácticas adivinatorias se llevan a cabo generalmente por el propio interesado para conocer el futuro. Propio de Curiepe es el conocido rito de verter una clara de huevo en un vaso de agua para «leer» la forma que toma al día siguiente e interpretarla como un aviso de lo que ocurrirá.

Por último, las prácticas propiciatorias usadas, generalmente, para propiciar el bien individual, entendido corrientemente en términos de buena suerte, salud o amor, mediante el uso de perfumes, esencias, velas, baños, sahumerios…[15].

Tanto las definiciones que nos da Chacón en su libro sobre *brujería*, *brujo* y *daño* como la clasificación de las prácticas mágicas, podrían aplicarse a toda Venezuela. Son además, *grosso modo*, las que los estudiosos encuentran no solo en América Latina sino también en África y en otras regiones. *Curiepe* no hace sino constatar y reforzar la validez universal de estas categorías y de sus definiciones, al mismo tiempo que nos provee de un marco conceptual para entender fenómenos que se habían visto como aislados, «folclóricos» o típicos de un pueblo o una región cuando, por el contrario, se trata de actividades y actitudes que revelan una visión del mundo y una forma de aprehender la realidad que encontramos en diversas culturas a lo largo de la historia…

Actualmente, en Venezuela, santeros, marialionceros y creyentes en general practican con mayor o menor regularidad estos cuatro tipos de ritos mágicos. Rituales de adivinación se practican hoy día no solo en Curiepe, sino en Caracas o en cualquier ciudad del país, con la lectura del tabaco en María Lionza, con la lectura de los cocos y los caracoles entre los santeros, con la lectura de las cartas (barajas españolas o tarot), de las runas y de la carta astral, principalmente en la clase media. Rituales propiciatorios, muy difundidos en todas las clases sociales, comprenden desde «limpiar» la casa o el «aura» de la persona, llevar una medalla de la Virgen o de un santo como protección, pronunciar un «mantra» o una oración en momentos difíciles, hasta vestirse de determinado color o usar determinada prenda cuando se va a iniciar algo… Los rituales maléficos siguen siendo secretos; la sanción social impone que este tipo de actividad se haga en forma oculta, íntima, pero las numerosas oraciones y fórmulas para deshacerse de un enemigo, para atraer o castigar al amante infiel y otras por el estilo, dan cuenta de la popularidad de esta actividad. De este modo, el valor del libro *Curiepe* de Alfredo Chacón está en su doble condición de hacernos conocer una realidad específica, como es el pueblo de Curiepe, y permitir la comprensión de una realidad cultural universal como es la actividad mágico-religiosa en su generalidad.

Terminaremos nuestro recorrido por el libro de Alfredo Chacón refiriéndonos a

esa forma de contrato que se establece con la divinidad y que se conoce con el nombre de *promesa*. La promesa implica «pedir, ofrecer y cumplir lo ofrecido para garantizar recibir lo pedido»: te pido (Niño Jesús, san Juan, Jesús en la Columna, Virgen María, santo Árbol de la Cruz, ánima de fulano de tal) la curación de mi hijo y te ofrezco (cargar la cuna durante tu despedida del pueblo, regalarte un traje nuevo para la próxima fiesta, asistir a la misa solemne de tu día, ponerte un velorio, alumbrarte con velas todos los lunes de este año). «El padecimiento, el ofrecimiento y el cumplimiento de lo prometido son los tres momentos principales en el desencadenamiento de la compenetración con la divinidad»[16]. La promesa es la palabra proferida por el devoto que mueve a la divinidad a conceder la petición. En esta relación, apunta el investigador, son los seres humanos los que imponen las condiciones, en base al conocimiento de aquellas cosas o acciones que, por ser del agrado de la divinidad, la moverá a la concesión de la gracia solicitada.

Do ut des (doy para que me des), la fórmula que rige los intercambios entre los seres humanos y la divinidad, coloca, como en los rituales de sacrificio, a los dos personajes frente a frente, en igualdad de condiciones: uno pide y ofrece, el otro da y concede, en una especie de contrato sagrado entre las partes: de un lado la palabra del devoto y del otro la respuesta de la divinidad mediante una acción. Si los seres humanos no postulan nunca que son iguales a los dioses, el acto mágico es el único ritual en que esta igualación se produce en un doble movimiento: el hombre se eleva hasta los dioses al prometerles algo que les agrada y que, por lo tanto, los moverá a su vez a conceder lo pedido, y los dioses (santos, espíritus, entidades) descienden, por así decirlo, humanizándose, al dejarse «manipular» por los mortales.

El incumplimiento de la promesa ha sido siempre un recurso para explicar las desgracias, la enfermedad e incluso la muerte. En el diagnóstico que hacen el «banco» (en María Lionza) y el «curioso» (en Barlovento), el incumplimiento de la deuda contraída con la divinidad, esto es, el pago de la promesa, no es un asunto que pueda pasarse por alto: se trata de la ruptura de un contrato, de la ruptura de un pacto, que puede tener graves consecuencias, no solo para el individuo, sino para la comunidad en general. Como veremos más adelante, el incumplimiento de la promesa es uno de los pocos casos que, según Gustavo Martin, motiva el sentimiento de culpa en los deudos[17].

Las últimas páginas del libro *Curiepe* de Alfredo Chacón se dedican a responder a la pregunta: ¿hasta qué punto y de qué modo aparecen en las significaciones mágico-religiosas las tres fuerzas esenciales de la realización social, es decir, el trabajo, el poder y el sentido?[18], pregunta fundamental que el investigador contesta invocando la historia de Curiepe, pero que podría ampliarse al país, porque la composición de lo mágico-religioso hay que buscarla «no solamente dentro de su estricto ámbito interno, sino en su articulación con las demás esferas fundamentales de la actividad socio-cultural»[19]. Precisamente, acostumbrados como estamos a considerar la religión y la religiosidad como una actividad aislada, separada del resto de las demás

actividades y sobre todo, en el caso de la religiosidad popular, como un campo cerrado que se mantiene por una tradición atrasada y que, en todo caso, hay que superar, no vemos su articulación con las otras actividades de la sociedad. El discurso antropológico nos muestra esta articulación y nos permite comprender el papel que juegan las religiones en la vida diaria de los creyentes.

Terminemos estas reflexiones sobre el catolicismo popular señalando que podríamos hacer un mapa de las variedades del catolicismo popular en nuestro país hoy día: las regiones de Barlovento, sur del lago de Maracaibo, el oriente venezolano alrededor de la población de Campoma conformarían un conjunto (con predominio de elementos afroamericanos) diferente del de la región andina (con predominio de elementos indígenas) y ambos, diferentes de la religiosidad de la región del Yaracuy (con predominio de elementos indígenas y afroamericanos), cuna de la religión de María Lionza. En resumen, observamos en Venezuela un catolicismo popular con rasgos particulares según las regiones, y un catolicismo popular urbano en el que se observa el influjo o el claro predominio de la religión de María Lionza en las clases sociales más desfavorecidas. En los últimos años, la puesta en boga de las concepciones y la parafernalia de la llamada Nueva Era impregna el catolicismo de las clases urbanas medias de las ciudades venezolanas.

2. Las diversas iglesias evangélicas

De acuerdo con el valioso estudio de Ignacio Castillo Sosa s. j. sobre las «religiones históricas» que se profesan en nuestro país, los adeptos de las iglesias evangélicas representan el 4,8% de la población. De este 4,8%, la mayoría está en el estrato D, con 46,5%. Le sigue el estrato C, con un 26,2% y el estrato E, con un 18,6%[1]. Conviene aclarar de inmediato que las iglesias evangélicas son todas aquellas iglesias basadas en el protestantismo[2] y fundadas a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX en los Estados Unidos. Estas confesiones, cada vez más numerosas en Venezuela (y en América Latina en general), comienzan a llegar a mediados del siglo XIX a las principales ciudades del país, pero su auge y expansión empiezan a ser notorios a partir de los años cincuenta del siglo XX:

> La fuerza expansiva del proselitismo evangélico se acentuó a partir de 1960, siendo efectivo sobre todo en sectores medios bajos y populares. Los grupos que logran más adhesión son los pentecostales y los adventistas; y en grupos medios urbanos, los testigos de Jehová y los mormones. En conjunto, la práctica religiosa de los conversos se caracteriza por una fuerte experiencia de Dios que implica la sanación espiritual y corporal, una llamada al cambio ético, el descubrimiento de la Biblia y la pertenencia a una comunidad de fieles con un alto grado de expresividad emotiva. Desde 1959 varias de las confesiones se encuentran articuladas en el Consejo Evangélico de Venezuela[3].

Angelina Pollak-Eltz es la antropóloga que más ha estudiado a los evangélicos en nuestro país. En un libro dedicado al estudio del pentecostalismo en América Latina, publicado en 1998, afirma que por lo menos un 10% de la población venezolana está relacionado, directa o indirectamente, con esta devoción de origen protestante[4].

El movimiento pentecostal nació en los Estados Unidos alrededor de 1900, fundado por exmiembros de las iglesias metodistas, bautistas y presbiterianas, se diferencia de estas y otras iglesias protestantes por la práctica de glosolalia[5] y por los ritos extáticos[6] destacándose, además, el énfasis en la salvación, la santificación, el bautismo del Espíritu santo y la creencia en la pronta segunda venida de Cristo. Los primeros misioneros llegaron a nuestro país en los años veinte y se establecieron en Barquisimeto y Coro, y el primer templo de la Asamblea de Dios en Caracas fue fundado en 1946[7].

De la lectura de los tres trabajos del libro mencionado que se refieren a Venezuela se desprende que hay dos tipos de corrientes adscritas al pentecostalismo. La primera recluta sus miembros en las clases urbanas más pobres y en las áreas rurales, donde

forman comunidades estrechas alrededor de un pastor carismático, a menudo sin formación teológica. El pastor, que es miembro de la comunidad, dirige los servicios e interpreta la Biblia, reunidos en casas particulares o en un sencillo galpón. Los miembros de la comunidad se llaman «hermano» y «hermana» entre ellos y se ayudan mutuamente; observan un conjunto de reglas de conducta muy estrictas: no toman alcohol ni fuman; las mujeres se dejan crecer el pelo y visten con faldas y mangas largas, rechazan el divorcio y el aborto. Sus ritos, que comprenden cantos y palmadas, son emotivos, y con ayuda del Espíritu santo, del aceite bendito y de la imposición de las manos, sanan a los enfermos y ayudan a los afligidos. Llevan una vida frugal y esperan cosechar frutos de sus sacrificios en el *más allá* o en el milenio que vendrá después de la destrucción del mundo. Dentro de esta corriente, se ubica la iglesia, Dios es Amor, que reúne a personas muy desfavorecidas que acuden en pos de la solución de sus problemas. Fundada en Brasil en los años sesenta, esta iglesia posee actualmente centenares de templos en todos los países latinoamericanos. Sus dirigentes hacen énfasis en las curaciones milagrosas y los exorcismos; sus pastores luchan contra los demonios, hechiceros y brujos de los grupos que antes acudían a las deidades de las religiones afroamericanas (santería, candomblé y vodú), y practican el bautizo por inmersión completa que tiene lugar en los ríos.

El segundo tipo de congregaciones pentecostales presenta una organización más estructurada: tienen su propio templo o se reúnen en antiguos cines, y sus miembros cuentan con mayores recursos económicos. Los pastores —nativos de la segunda generación— son egresados de seminarios bíblicos y son excelentes predicadores. En los servicios religiosos hay coros y conjuntos musicales con tambores y órganos electrónicos. Es frecuente que mantengan una escuela dominical para niños, jóvenes y adultos, y los templos que tienen mayores recursos ofrecen asesoría jurídica, servicio médico y actividades sociales, además de utilizar los medios de comunicación para transmitir los servicios religiosos por radio y televisión. Incluso exigen, como forma de propaganda y de divulgación, que los «liberados» (del demonio) y los «curados» den sus «testimonios» por estos medios de comunicación. Den tro de esta segunda corriente, las normas éticas son menos estrictas y no están reñidas con las costumbres de la clase media. Los fieles no fuman ni beben, pero las mujeres pueden vestirse a la moda. Los adeptos, en general, no concentran su atención en el más allá solamente, sino que aspiran también a los beneficios y comodidades de la vida actual. La llamada «Teología de la prosperidad» ha tenido un gran éxito en el ambiente urbano, los creyentes obedecen a las normas prescritas y pagan sus diezmos. Los bautizos se llevan a cabo en piscinas o en los propios templos.

La combinación de un código de conducta estricto y la participación activa y con gozo en los servicios religiosos que incluyen cantos, música, llantos, risas y gritos extáticos, constituye, para los estudiosos, la clave de la popularidad de estas organizaciones religiosas en Venezuela y en todo el continente. Se suma a lo anterior

la reputación que tienen los pentecostales de ser honestos, frugales y buenos trabajadores, lo que les facilita encontrar empleo y mejorar la situación económica de su familia al llevar una vida sin frivolidades. Pollak-Eltz piensa que la popularidad de estas iglesias se debe también a que actúan como un freno frente al consumismo y la necesidad de novedad de los tiempos actuales. Frente a la permisividad que pregona la posmodernidad, frente a la pérdida de valores éticos y sociales que rigen la vida cotidiana actual, la gente se refugia en reglas rígidas para reordenar la vida caótica del mundo de hoy[8]. También el sociólogo David Smilde, quien se ha dedicado en los últimos años al estudio de los evangélicos en Venezuela, señala lo siguiente en relación con este punto:

> Los evangélicos proveen una moralidad clara, rigurosa, individualista, abstracta y absoluta. Se fundamenta en una interpretación del cristianismo en que el individuo es controlado o por el diablo o por Dios según el comportamiento del individuo en la tierra. Si el individuo se mantiene dentro de la «moralidad bíblica» al no consumir alcohol, drogas o tabaco, al no contrariar los diez mandamientos y a través de las prácticas como asistir al culto, leer la Biblia, orar, ayunar y predicar a otros, entonces se mantiene en comunión con Dios quien lo controla y lo protege de la influencia de Satanás. En cambio, si no cumple con estos requisitos esta comunión está rota y el individuo es susceptible a la influencia malintencionada de Satanás (a menos que Dios tenga un proyecto con esta persona no conversa). Esta moralidad define claras normas éticas y las pone en un contexto sobrenatural con consecuencias netamente individuales. Como resultado, los evangélicos rechazan la complicidad y se prestan para juzgar el comportamiento de los demás[9].

El éxito de estas congregaciones en la clase media profesional reposa en el vínculo estrecho que se establece entre el pastor y su comunidad. El pastor vive en la comunidad y está enterado de los problemas de sus feligreses. No es el sacerdote que viene los domingos a dar la misa y se va. Las personas frecuentan la casa del pastor y acuden a él en busca de consejos y de ayuda y, de acuerdo con las normas éticas de estas iglesias, los familiares y las parejas se acusan mutuamente de las faltas cometidas denunciando a los supuestos culpables. Algo importante de señalar en relación con las emigraciones urbanas es que los lazos entre «hermanos» y «hermanas» sustituyen a los lazos familiares perdidos en el éxodo rural, en la emigración a la ciudad o al barrio y, más aún, en la emigración fuera del país[10].

La antropóloga Yolanda Salas se refiere a la Iglesia Pentecostal del Espíritu santo que llega a Venezuela en 1995 como una rama derivada de la iglesia Dios es Amor. En su artículo, Salas destaca la lucha de los pastores contra la brujería y sus prácticas

alrededor de la «curación». La curación significa, fundamentalmente, en esta iglesia, la «liberación» de los demonios que se posesionan del cuerpo y del espíritu de las personas, enfermándolas. Los demonios se disfrazan o se adueñan de los nombres de las entidades de la santería y de la religión de María Lionza, de Changó, de Guaicaipuro, del Negro Felipe y de la propia María Lionza, para desatar el mal. La interpretación que hacen estas iglesias sobre el poder de engaño que tiene el demonio les permite combatir fervorosamente a las religiones populares y presentarlas como religiones demoníacas cuyo fin es «dañar» a la gente mediante lo que se denomina «enfermedades puestas»[11]. El ritual de liberación consiste, entonces, en una sesión de exorcismo en la que el pastor conmina al diablo a salir del cuerpo del poseído, gritando «¡Fuera! ¡Fuera!», y los presentes corean repitiendo varias veces el mismo grito. Se trata de una verdadera guerra contra la santería y María Lionza, consideradas religiones que trabajan con la brujería y desatan la envidia que causa todos los males. En resumidas cuentas, estas sectas protestantes, como comúnmente se les denomina, tienen como fin supremo limpiar a Venezuela de los males que traen los demonios: los demonios acosan y persiguen a las personas posesionándose de sus cuerpos, y las iglesias pentecostales persiguen, a su vez, a las religiones populares en un afán de «liberar» al país de la brujería, gracias al poder pentecostal[12]:

> ¡Oh, santo de Israel! Tenga misericordia.
> En el nombre de Jesús en este día reprendemos
> Todo demonio de miseria, todo demonio de
> corrupción, todo demonio de idolatría, de
> brujería, de hechicería.
> Oh, señor empieza a tumbar esos altares.
> Oh, señor empieza a derribar esos altares.
> Manda fuego. Manda fuego. Manda fuego.
> Manda fuego.
> Que seas tú quien gobierne, que seas tú quien
> reine, Señor.
> Sea hecho en el Nombre de Jesús, en el
> Nombre de Jesús.
> En el Nombre de Jesús reprendemos toda
> potestad del diablo.
> Ahora, Espíritu santo.
> ¡Fuera Negro Felipe, fuera indio Guaicaipuro!
> Todo bajo control.
> Todo bajo control en esta mañana.
> Oh, Padre, quita toda ansiedad de mis hermanos.
> Quita todo afán de mis hermanos.
> Para que puedan descansar en ti.

Para que no pierdan la fe.
Para que no pierdan el poder.
El diablo se ha levantado para sembrar
ansiedad.
Para sembrar angustia, desespero.
La ansiedad está cayendo en cada hermano.
Para que pierda la fe y confianza en ti.
Que tu pueblo pueda descansar en ti porque así
como tú venciste
Nosotros también venceremos[13].

La oración-exorcismo que acabamos de leer ilustra a cabalidad lo que se conoce con el nombre de «dimensión persecutoria del mal»: los demonios persiguen a los creyentes para enfermarlos y la iglesia pentecostal persigue a estos demonios. Para la Antropología de las Religiones, la dimensión persecutoria del mal es un rasgo de los sistemas religiosos en general: el mal viene siempre del exterior, la responsabilidad de los individuos se diluye al proyectar la culpa sobre Dios, Satanás, los espíritus o sobre las demás personas. Los creyentes se sienten, así, liberados de las responsabilidades y contingencias de la vida cotidiana. Las frases: «el Señor me castigó», o «Dios me puso a prueba» se oyen frecuentemente en boca de los creyentes de las iglesias protestantes, pero también las entidades de María Lionza y los orishas de la santería persiguen y castigan a sus fieles con penas y enfermedades, cuando faltan a sus obligaciones o cuando no cumplen con las promesas, como ya hemos señalado. Paralelamente, la trascendencia y el desapego del mundo otorga, sobre todo a los devotos de las iglesias evangélicas, una nueva identidad mística, identidad que está por encima de las determinaciones sociales y personales y que se expresa con la frase «yo ya me entregué al Señor», frase que pronuncian con júbilo: de aquí en adelante, el Señor se encargará de todo.

Para completar el cuadro sobre la religiosidad de los creyentes de las iglesias evangélicas, hay que señalar que los fieles conceden a *la Palabra* (bíblica) un valor profético y sagrado: en la *Biblia* todo habría sido anunciado y, por ende, el mundo, las sociedades y los seres humanos tienen un destino ya escrito que está en manos de Dios. En consecuencia, los males actuales como la corrupción, el terrorismo, los desastres naturales, la escasez de alimentos, no son motivo de sorpresa ni de incertidumbre, pues ya habían sido «profetizados». Siguiendo con esta misma lógica, todo malestar personal es reinterpretado como una «prueba del Señor», y los «hermanos» que tienen el don de profecía son llamados a «explicar» los malestares de los otros «hermanos». Cabe destacar, para concluir este punto, la obligación que tienen los creyentes de divulgar *la Palabra*, haciendo del proselitismo una verdadera cruzada para convertir a los infieles.

Por último, hemos observado que la estima que tendrían los pentescostales en la

sociedad venezolana, estima ponderada por A. Pollak-Eltz, no es una opinión generalizada. Existe un prejuicio hacia los devotos de estas confesiones en cuanto que hay una duda sobre su nuevo estilo de vida, basándose en el hecho de que, antes de convertirse, algunos no observaban las normas de conducta aceptadas por la sociedad: robaban, consumían drogas y tenían un comportamiento antisocial. Aunque este prejuicio no es, de ninguna manera, lo más corriente, algunas personas desconfían de los evangélicos porque «uno no sabe si de verdad ahora son buenos», «les hacen un lavado de cerebro, no se sabe».

David Smilde, a quien hemos citado en relación con la moral evangélica, nos informa que, de 1986 a 1993, el porcentaje de la población evangélica subió más que el doble, de 2,6% a 5,34%. La tercera parte de los evangélicos en Venezuela, nos dice, son pentecostales, y aunque usan el término «pentecostal» para identificar sus templos, se definen a sí mismos como evangélicos, para denotar la primacía del Evangelio (los cuatro libros del Nuevo Testamento que cuentan la historia de Jesús), o más generalmente, de la Biblia, o como «cristianos», para señalar su «cristocentrismo» (e implícitamente deslegitimar la identificación de los católicos como cristianos). El Concilio Evangélico de Venezuela (CEV) y el Concilio Evangélico Pentecostal de Venezuela (CEPV), las dos organizaciones evangélicas más importantes del país, no son excluyentes y muchas iglesias pentecostales pertenecen a ambas.

Tradicionalmente, se han alejado de los asuntos políticos, a menos que se trate de asuntos que tienen que ver con la libertad de cultos[14]. Smilde se refiere muy particularmente a las medidas unilaterales del presidente Chávez que favorecen a los grupos evangélicos que operan en el país, y señala que el interés del gobierno de relacionarse con el movimiento evangélico probablemente fue una estrategia para reducir el poder de la Iglesia católica. En una entrevista que el investigador le hiciera al pastor Samuel Olson, presidente del CEV, en el año 2001, Olson explicó que, aun cuando con Chávez la administración de la Dirección de cultos había apoyado a los evangélicos y que algunos abogados evangélicos habían sido consultados en relación con una nueva ley sobre libertad de cultos, además de las posiciones que habían adquirido en el gobierno, él y otros líderes se enteraron de estas iniciativas después de que sucedieron. En resumidas cuentas, el pastor Olson confiesa no entender esta —aparente— apertura del gobierno con las iglesias evangélicas, pues nunca llegó a expresarse en un contacto explícito del gobierno con los líderes evangélicos[15].

No podemos cerrar la exposición sobre las iglesias evangélicas sin señalar la preocupación de la Iglesia católica ante el avance y auge del protestantismo en toda Latinoamérica. En Venezuela, Pedro Trigo denuncia que el fenómeno de las «sectas evangélicas» cumple un propósito expreso de los gobiernos de los Estados Unidos de «quebrar la unidad cultural de nuestro pueblo»; levanta la voz de alarma pero confiesa al mismo tiempo que:

El punto previo es que las sectas en nuestro país tienen una presencia contundente. No solo son muchas y muy activas y ruidosas sino que lejos de limitarse a concentrarse masivamente en algunos puntos muy precisos (cosa que también hacen en concurridas y vividas manifestaciones) están regadas en los cuatro puntos de nuestra geografía, o implantadas en los ambientes más carentes de todo servicio. Sus centros de culto son mucho más numerosos que los católicos y sus pastores y servidores superan con creces a la institución eclesiástica católica, incluyendo en ellas a las religiosas. Su membresía, sobre todo, es activa, incluso aguerrida. También sus recursos económicos son abundantes, sin pecar nunca de ostentosos, diríamos que están eficazmente empleados en lo esencial: locales, aparatos de sonido, materiales impresos, viáticos para tantos misioneros itinerantes o más o menos estables.

Así, pues, son muchos y en plena expansión. Poseen un aparato organizativo bien aceitado. Pero también un caudal de vida y expresividad[16].

Las voces de alarma han surgido en todo el continente, y la Iglesia católica se ha visto obligada a considerar y examinar la presencia de las iglesias evangélicas en América Latina, verdaderos competidores en el reclutamiento de fieles.

3. La religión de María Lionza

Los venezolanos emplean el término «culto» para referirse a la devoción a la diosa María Lionza y sus cortes. Los investigadores, los creyentes y el público en general así lo denominan. Sin embargo, el estatuto de religión no debería ponerse en duda a la hora de definir esta práctica religiosa, porque María Lionza reúne los elementos necesarios para ser considerada como religión: un panteón de dioses, un cuerpo sacerdotal, un dogma (mitos de fundación, leyendas, etc.), ritos y ceremonias, lugares de culto, una simbología y un calendario ritual, elementos todos que conforman, de acuerdo con los presupuestos de la Antropología, una religión. Se trata de un sistema religioso de gran complejidad y de grandes posibilidades de transformación que funciona, para la mayoría de los investigadores, como un sistema «terapéutico» en el que el cuerpo, más exactamente, la enfermedad, ocupa el lugar central.

La religión de María Lionza tiene sus raíces en las creencias y religiones de los aborígenes de Yaracuy. Conoció un primer momento de desarrollo con la explotación petrolera, y más tarde, durante la dictadura de Pérez Jiménez, tuvo un notable florecimiento. Como sabemos, el programa cultural de la dictadura conocido con el nombre de «Nuevo Ideal Nacional» se centró en un discurso sobre el mestizaje que exaltaba las tres «razas» que participaron en la conformación de la sociedad venezolana. De este modo, el negro (Felipe, Miguel, Negro Primero, Negra Matea), el indio (Guaicaipuro, Tamanaco, Tiuna y demás caciques) y el blanco, representado en este caso por una mujer (María Lionza: Virgen de Coromoto o princesa indígena), que ya eran objeto de devoción popular, fueron elevados a símbolos y emblemas de la nacionalidad. En esta representación simbólica del mestizaje venezolano podemos observar que, mientras el lugar del indio y del negro están definidos por figuras históricas, el lugar que ocupa la mujer blanca es ambiguo.

De acuerdo con las diferentes versiones del mito que comenzaron a circular durante los años cuarenta-cincuenta del siglo XX, la mujer blanca se corresponde con la encomendera española (o hija de españoles) María Alonso, personaje legendario, convertida luego en una diosa, María Lionza, que recorre la selva montada en una danta (u onza) y persigue a los que se atreven en su reino. Según otra versión, es una princesa indígena, hija de un cacique de la tribu de los indios Nivar del estado Yaracuy, raptada por la terrible serpiente Anaconda, que vivía en el fondo de la laguna (de Valencia). Una tercera versión nos dice que la propia Virgen de Coromoto es María Lionza, que se le apareció a los indios en 1651… Una ambigüedad pesa, así, sobre la tríada mestiza (Guaicaipuro-María Lionza-Negro Felipe), matriz de esta religión, que los devotos denominan «las tres potencias», específicamente en el lugar central, el lugar ocupado por el blanco, por una blanca en este caso… como si el elemento español impuesto a las creencias no terminara de asentarse y fuera

continuamente desplazado por otros significantes. La pregunta ¿quién es María Lionza?, no tiene, entonces, una sola respuesta: ¿es una mujer, una diosa, una princesa?, ¿es una española, una Virgen católica, una india? Su rostro semeja una reina o una Virgen coronada que muchos adeptos asocian con la Virgen de Coromoto, consagrada como patrona de Venezuela por la misma dictadura de Pérez Jiménez el 11 de septiembre de 1952 en la ciudad de Guanare, estado Portuguesa. «Ella es blanca pero es la reina de los indios», responde una devota dando cuenta, mediante la conjunción adversativa «pero», de esa ambigüedad que pesa sobre ella. Todas las versiones del mito son el mito, nos dice Lévy-Strauss[1]: cada devoto, cada centro, cuenta una historia de María Lionza según su conveniencia y sus necesidades. La plasticidad de esta religión ha sido señalada por todos los investigadores:

> Lo importante en todo este proceso es ver cómo, poco a poco, los significantes religiosos se transforman, coincidiendo generalmente estos cambios con la modificación de las relaciones sociales de producción imperantes. El culto a la Serpiente Arco Iris es sustituido por el culto a la Diosa Indígena, que abre paso a la Mujer Blanca y, en fin, a la Virgen. Esta última sirve incluso posteriormente para dar una representación más visible a otra idea más abstracta: la de la Patria[2].

El mito de María Lionza, como tal, ha ejercido una fuerte atracción en los intelectuales y artistas desde los años cuarenta y, muy especialmente, durante la dictadura de Pérez Jiménez, para aglutinar a la nación en torno a una diosa «autóctona». El rito, en cambio, que hasta hace unas décadas era practicado mayormente por las clases menos favorecidas de la sociedad venezolana, ha sido perseguido y combatido, especialmente por la Iglesia católica, y más recientemente por las iglesias evangélicas, como hemos visto en el apartado concerniente a las iglesias evangélicas. La promoción del mito y la persecución del culto que tuvo lugar, sobre todo en la época de la dictadura, le permiten a la antropóloga Daysi Barreto hablar de una ruptura entre el mito y el ritual. En su trabajo *María Lionza: Genealogía de un mito*, señala que los intelectuales y artistas se interesaron en el mito y los devotos siguieron practicando un culto que tiene sus raíces en las creencias indígenas. Hoy día, las diferentes versiones fabricadas del mito, sean anónimas o compuestas por intelectuales de nombre y apellido, como Gilberto Antolínez y Herman Garmendia; se encuentran en folletos y publicaciones económicas que se adquieren en las tiendas esotéricas y en algunas librerías del centro de Caracas, por lo que son ya conocidas de la mayoría de los devotos. Y en lo que respecta al culto, este no hace sino expandirse cada vez más y cuenta actualmente entre sus devotos a representantes de todas las clases sociales del país.

Las distintas versiones e interpretaciones fabricadas por intelectuales y artistas se

hicieron, no solo para promover un mito nacional, sino también para recalcar el carácter latinoamericano y universal del mismo. Las obras del pintor Pedro Centeno Vallenilla y del escultor Alejandro Colina con su «María Lionza montada en la danta», cuya réplica se alza en la autopista Francisco Fajardo de Caracas, dan cuenta de la exaltación de la figura de los héroes de la Independencia, de los caciques y de María Lionza como símbolos de identidad. Se hizo énfasis, a la vez, en la semejanza de la diosa María Lionza con otras diosas amazónicas, como la diosa Yara, chorar (epónimo del estado Yaracuy), y también con las diosas griegas Afrodita y Artemisa, con las que comparte la voluptuosidad de la primera y el carácter indómito y selvático de la segunda.

El «hacedor» de la versión más conocida del mito de María Lionza es Gilberto Antolínez (1908-1988), un conocido estudioso y recopilador de las tradiciones venezolanas en su época. Su versión del mito de María Lionza fue publicada en el periódico *El Universal* el 6 de mayo de 1945. El relato, que se reproduce total o parcialmente en la mayoría de los libros que se refieren a esta religión venezolana, no ha sido objeto de análisis e interpretación, tal vez por tratarse de un mito hasta cierto punto «fabricado» por Antolínez. Otras versiones, como la de H. Garmendia, por ejemplo, revelan demasiado la mano fantasiosa del autor. Los antropólogos, más interesados en la práctica y comportamiento de los devotos de María Lionza, se han dedicado mayormente al estudio de los ritos y de las prácticas de esta religión. En este trabajo, que tiene como tema el imaginario religioso de los venezolanos, creemos importante reproducir el mito de María Lionza en su integridad, tal como lo publicó Antolínez:

Mitología yaracuyana. La Hermosa Doncella Encantada de los Nivar.

Los naturales del Distrito Nirgua del Estado Yaracuy, suelen narrar esta curiosa leyenda acerca de la laguneta de la ciudad de Nirgua y cuyo

origen debemos buscar ciertamente en el acervo mental de los indios jirajaras, sin olvidar la influencia que los españoles y africanos que ocuparon el sitio puedan haber ejercido en la narración original.

De mozo oí contar que los Indios firajara-Nivar en una fiesta de fin de la cosecha recibieron de su gran piache un doloroso presagio. Decía el mismo que viniendo los tiempos nacería una doncella, hija de cacique, con los ojos de tan extraño color que de mirarse en las aguas de la laguna, jamás podrían distinguirse las pupilas. Tan pronto como esta mujer de ojos de agua se viese espejeada en alguna parte, por el doble hueco de las niñas de la imagen, iría saliendo una serpiente monstruosa, genio de las aguas, la cual causaría la ruina perpetua y extinción de los Nivar. Grande fue la aflicción de aquella altiva tribu. Pero pasó el tiempo, y todos los caciques, cada

vez que nacía una niña, pasaban temores sin cuento hasta que se les anunciaba que, como siempre en las mujeres de su raza, la recién nacida tenía los ojos negros.

Pero llegó al cabo el mal tiempo indicado por la profecía. Poco antes de la invasión española, un cacique Nivar tuvo una hija con las pupilas de un vario y hermoso color verde, color de aguamarina, color de jade, color de piel de culebra verdegay. Grande fue la estupefacción del cacique. Sus tributarios le exigieron que se les entregase la niña para ser sacrificada al genio, al «dueño» tutelar de la laguna, la enorme serpiente anaconda de las aguas. Mas el jefe jamás se decidiera. Como pudo se libró de los descontentos que, desde aquel día, comenzaron a formar disensiones dentro de la hasta entonces bien unida tribu Nivar. El jefe decidió recluir a la doncella en un lugar secreto bajo la guarda de veintidós jóvenes guerreros. Allí fue creciendo en gracia y hermosura, ganándose la simpatía de todos, pues sus maravillosos ojos de berilo exhalaban destellos encantados. Tenía una belleza fatal y sonámbula, algo reptilíneo, al destacarse sobre el marco canela de su cara de india. Eran como dos piedras preciosas engastadas en la morena ladera de algún picacho de la montaña Nivar.

A nadie más que a su madre y a sus veintidós guardianes podía ver la moza de los ojos fatales. Llegó así a la pubertad y su confinamiento se hizo más severo aún, al ser sometida a las ceremonias de purificación para alejar, de la adolescente que pasa a mujer, la influencia de los malignos espíritus serpientes. Le estaba prohibido desde su nacimiento poseer cualquier lámina brillante que pudiera hacer la función de un espejo, asomarse a corrientes de agua o vasijas, salir a plena luz si la lluvia había formado charcos de agua sobre el suelo.

Mas, un mal día, un mal sueño acometió a los veintidós guardianes, producido por el vaho de la sierpe de las aguas, que clamaba su víctima anual, la doncella consagrada que en la linfa encantada de la laguneta lanzaban los hechiceros de la tribu. La niña de Ojos de Agua salió a tientas, pues sus ojos no se acostumbraban muy bien a la luz libre, hasta que logró sentarse en el borde mismo de la charca sagrada. Estaba el agua quieta, con una hieráticia quietud rebuscada, con una quietud que ni una ocela abría siquiera su círculo mudo sobre el agua verde. La doncella miró. Veía su cara por primera vez, su gloriosa cara redonda armoniosa, su boca tentadora, su barbilla soberbia. Pero ¡ay dolor!, en vez de pupilas solo notaba dos cuévanos profundos, un par de abismos por donde se asomaba el misterio del otro mundo, del mundo de los dioses y de los muertos.

La niña quedó fija. Nada podía apartarla de contemplar aquellos dos abismos encantados de sus ojos en el reflejo acue. Mas de pronto, por ellos empezó a surgir un movimiento, un borbotar ebullescente de las aguas, un creciente movimiento en remolino. El doble vórtice se agrandaba, crecía mientras los peces huían aterrorizados del sitio cada vez más amplio del reflejo. Este fue tomando forma, el rostro de la niña en la linfa espumeante fue adquiriendo dintorno de serpiente: primero, dos ojos metálicos, de brillo frío adamantino, impresionante; luego, el

cuerpo creciendo en espirales, una sobre otra, una sobre otra, una sobre otra, y, finalmente, el extremo afilado de la cola, batiendo espuma contra el agua hirviente tonante, levantando cabrilleos de luz que llenaban el cielo de pálidos reflejos. El monstruo intacto, inquietante, estaba allí. La anaconda, «dueño del agua». La doncella dio un grito que retumbó en toda la falda de la sierra Nivar, y se sumergió en las aguas en el sitio preciso en que estuvo el pavoroso reflejo de sus ojos.

Al grito despertaron los veintidós guardianes[3] *los cuales buscaron a la amada Ojos de Agua, mas en vano. Locos de terror a un cataclismo mágico, llegaron hasta la laguna, mas en vez del cuerpo de la niña adorada encontraron al Dueño del Agua, soberbio, espumeante, airado en su reino batiendo la cola sobre el agua subiente. La laguna extendía su contorno, en espiral marcada por el moverse de la cola del monstruo, iba rellenando la concavidad en donde se había formado con los siglos hasta desbordarse como la copa rebosante de un ebrio.*

Los Nivar huían de la inundación terrible. Casas, templos, sembrados, todo era arrasado por el monstruo inmisericorde de las aguas. Este asomaba su horrible cabeza verdegay sobre las lamas y abría sus fauces, cerro abajo, hasta ir a espumear más lejos hasta la selva de Sorte hacia el noroeste, y hasta las aguas del lago de Tacarigua hacia el nordeste.

Tanto creció que su poder vital se escapó de su cuerpo distendido por el ansia de crecimiento inmoderado. Y la sierpe estalló, dando un gran coletazo, vibró, se desmadejó y quedó inerte con la cola en Sorte, cerca de Chivacoa y la cabeza en Tacarigua donde hoy está el altar mayor de la catedral de Valencia. He aquí la leyenda mestiza de los lugareños de Nirgua[4].

Como podemos observar al leer, hay demasiadas explicaciones y digresiones en la narración que restan fuerza al lenguaje del mito. Los mitos no son textos explicativos, sino relatos que fundan una realidad por medio de un lenguaje propio, en el que la metáfora y la metonimia tienden un puente entre la realidad y el símbolo. Además, los acontecimientos, situaciones y personajes míticos obedecen a leyes distintas de las del mundo profano, que se expresan generalmente en la relación causa-efecto. Muchos mitos indígenas americanos cuentan la transformación de los seres humanos en animales (reptiles, peces, mamíferos) y viceversa. La presencia de un diluvio —destrucción del mundo por las aguas— es un tema universal de las mitologías de todos los tiempos. ¿Qué tenía Antolínez en mente cuando compuso el mito? No lo sabemos, pero sí es sincera su intención de construir una narración que parta de la cultura aborigen y resalte algunos elementos pertinentes como la iniciación de las jóvenes al llegar a la pubertad, el valor de las lagunas y del «dueño del agua», tan popular en nuestra tradición oral, pero además, hay en el mito una evidente oposición

entre los guerreros dormidos y la doncella despierta cuyos ojos-cavernas no ven sino la muerte, clara alusión a la destrucción de la cultura indígena y a su supremacía y sobrevivencia en la forma simbólica de una deidad-serpiente de las aguas.

Leamos ahora la narración de un campesino, y observemos el juego complejo del lenguaje que oscila entre lo revelado y lo oculto sin adelantar explicaciones:

… la hija de un cacique indio… Tenía una corona de oro, con un lazo encima, que solo se ponía cuando se paseaba por la orilla del lago (de Valencia). Pero un día su padre la desposó con un cacique lejano, con el que tuvo que marcharse para no volver nunca más. La noche antes de marcharse la india, hubo una tempestad como nunca. Las aguas del lago se levantaban y los palafitos cercanos eran arrasados por ellas. El encanto del lago, porque este lago tenía un encanto también, vio caer al agua la sangre de los heridos, vio también a la hija del cacique que estaba de pie junto al agua, aquí, en esta misma península del Araguato. El espanto quedó quieto, viéndola, viéndola, antes de marcharse para siempre. La india se acercó más y más para meterse en el agua hasta las rodillas. Los rayos la iluminaban. Llevaba puesta la corona de oro con un lazo encima. Levantó los dos brazos y se la quitó de la cabeza. Después, la tiró con todas sus fuerzas… es una serpiente de más de treinta metros que trajina de las Brujitas a Rincón Grande, porque solo allí, donde hay más de sesenta metros de profundidad, puede estar[5].

Como un ejemplo de la pervivencia, todavía en nuestros días, de las narraciones de encantados y dueños de agua (de lagunas y ríos), leamos el siguiente «cuento» recogido en el caserío de La Laguna del estado Monagas, en el año 2009:

Nosotros vivíamos en esa casa y mi hija menor, que era Maribel, ella estaba como asombrada, y ella decía que ella veía una culebra, y a nosotros se nos suponía que podía haber sido el encantao que se la quería llevar porque ella salía corriendo directo a la laguna y uno tenía que agarrarla fuerte para que no se nos saliera y ella decía que la culebra ahí está, ahí está, ahí está, y nosotros pensamos que era el encantao que se la quería llevar, ¿ve?, porque ya había la historia de que el encantao se llevó a una niña de dos años, que se la llevó y pasó todo el día, como doce horas esa niña por ahí, Omaira, doce horas esa niña descalza, y esa niña la encontraron en un cerro donde había espinas, bueno pues… Que no pasaba nadie por ahí, y ella pasó por ahí, como un viento, el encantao se la llevó y también hay mujeres aquí, por lo menos Rogelia, ella iba a llevarle el desayuno al papá para el conuco, y ella dice

que cuando ella vio para la laguna vio la cabeza de una culebra que tenía unos ojos como de caballo y arriba tenía dos cachos, ahí en la laguna y Zenaida mi hija también la vio, también la vio, eso no es a todo el mundo que le sale, eso es a algunas personas que le sale esa cabeza ahí ¿ve?[6].

El trabajo de la antropóloga Daysi Barreto es el resultado de una minuciosa investigación de archivos que da cuenta de la filiación cultural del culto de María Lionza con los grupos indígenas pertenecientes a la región centro-occidental de Venezuela, jiraharas, caquetíos, entre otros. El estudio de las colecciones de cerámica (vasijas rituales y funerarias con decoraciones de serpientes, como la conocida «Fuente de las Serpientes» y la «Urna funeraria» que se encontraron en cuevas y lagunas de la región) complementa la investigación de los documentos históricos y permite establecer la continuidad de las prácticas rituales a lo largo de los siglos, desde los aborígenes hasta sus descendientes actuales, los campesinos mestizos. Por otra parte, el análisis de los documentos históricos de los siglos XVI al XVIII permite comprobar también la resistencia que los indígenas opusieron a su catequización y su renuncia a abandonar sus creencias y cultos a entidades acuáticas y selváticas que, todavía hoy, sobreviven. De la lectura del trabajo de Barreto se desprende que la continuidad de las prácticas rituales puede ser establecida a partir de un culto, muy extendido en la región centro-occidental, a las serpientes[7], que se practicaba en las cuevas de esta región, que tenía, además, varios centros importantes de culto: Nirgua, Chivacoa, el lago de Valencia, entre otros.

Se infiere de la lectura del trabajo de Barreto que la fuente del mito, incluso de las versiones «fabricadas», como la que hiciera Gilberto Antolínez, está en esa tradición indígena que tiene como centro el culto a las serpientes, de acuerdo con lo que revelan los trabajos arqueológicos. A partir de la identificación de esta tradición indígena, Barreto traza la genealogía del mito y analiza las diferentes versiones de la leyenda de María Lionza, india o española que, montada en una onza, danta o jaguar, recorre la selva yaracuyana y llega como mujer, serpiente, ángel o demonio hasta nuestros días:

> A principios de este siglo [XX], la leyenda y la creencia de María Lionza tenía como centro de irradiación la ciudad de san Felipe en Yaracuy y pueblos vecinos como Chivacoa, situado frente a la montaña de Sorte que actualmente es el centro ceremonial más importante del culto en el país. En estos años, en la tradición oral, María Lionza, como toda figura mítica muestra rasgos ambivalentes. Es una dama española (María Alonso) que fue la antigua propietaria de grandes extensiones de tierra en el Yaracuy, y con quien se hacían «pactos» para obtener riqueza; y, a la vez, es una india (María de la Onza), hija de un cacique de las antiguas tribus de la región (caquetíos o

> jirajaras), que vivía como «encanto» en forma de culebra en el fondo de las aguas y que por las noches cabalgaba sobre una danta. Además, presenta una segunda ambivalencia que se refiere a su personalidad dual o a los dobles atributos que la creencia popular le ha asignado. Es una entidad o diosa bondadosa, considerada por la gente protectora de la naturaleza, de los animales y las cosechas y, a la vez, es una fuerza o espíritu con la que se hacen pactos con los que castiga y desgracia a los que no los cumplen. Una última expresión de ambivalencia se manifiesta en las oposiciones de clase o la doble utilización del culto. En las primeras décadas de este siglo, los terratenientes participan del culto con el fin de sustentar su poder y mantener sus posesiones; y los campesinos (en su mayoría indios y negros más o menos mestizados) siguen tomando parte en el culto para resistir y, en ocasiones, enfrentar el yugo que los mantiene atados a los «Don» o caudillos locales. Esto no significa necesariamente una oposición abierta entre campesinos y terratenientes o entre asalariados y patrones. A través de esta doble utilización del culto se manifiesta de manera clara el carácter ambivalente de la figura de María Lionza[8].

Posteriormente, el trabajo analiza los procesos que hicieron del mito y de sus figuras asociadas (el indio y el negro) una representación simbólica de la identidad venezolana a partir de los años cuarenta. Los caciques aborígenes, los héroes nacionales, los negros cimarrones y rebeldes, y las figuras emblemáticas del catolicismo popular, como la Virgen de Coromoto, concurrieron en la formación del mito que exaltaba el nacionalismo y servía de basamento a una concepción del mestizaje para conformar una imagen de integración nacional. Así, se demuestra cómo el mito ha sido objeto de manipulación política desde los años cuarenta, y concretamente durante la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. Por otra parte, el papel que los intelectuales y artistas han jugado en la conformación del mito se estudia en las figuras principales de Gilberto Antolínez, y también del pintor Pedro Centeno Vallenilla y del escultor Alejandro Colina, hacedores también del mito, que recrearon en sus obras a los caciques y a María Lionza, para ofrecer una representación simbólica del país en la que todos los venezolanos encuentran lugar, aunque el culto, como señala Barreto, haya sido, paradójicamente, perseguido en ese mismo momento: se exalta al mito pero se persigue y se encarcela a los «brujos» que lo practican.

En su recorrido por el proceso de conformación de esta religión, Barreto hace énfasis en la plasticidad del mito, que ha permitido que los diferentes actores sociales se representen en él, y señala los tres paradigmas a los que se asocia simbólicamente la figura de María Lionza: el paradigma de la autoctonía, en el que María Lionza representa nuestro origen indígena. Segundo, el paradigma de la tierra, que la proyecta como símbolo de la Patria o de la Nación venezolana. Y tercero, el

paradigma del mestizaje cultural y biológico, en el que María Lionza encarna los diversos orígenes (indio, negro, blanco y mestizo, incluyendo, a partir de los años cincuenta, al creciente número de descendientes de inmigrantes europeos)[9]. Para la antropóloga, el carácter terapéutico del culto, el curanderismo, no era tan importante en su origen, pues el culto, a semejanza de otros que han aparecido en diversos contextos coloniales, «responde a la necesidad de expresar una resistencia y afirmar una identidad a nivel individual y colectivo». Es importante destacar el señalamiento que hace Barreto respecto a la gran masa que vive el mito: los practicantes —dice— no se interesan por el futuro sino por la historia pasada y el presente inmediato: «Respecto a la relación que los practicantes mantienen con el pasado, se podría decir que caminan para atrás, mirando el pasado»[10].

Las deficiencias en los servicios, sobre todo en el sistema médico-asistencial y el deterioro general de las instituciones públicas en el país obligaron a los creyentes, sobre todo a los que pertenecen a las clases más desfavorecidas, a ocuparse de la enfermedad, de las penurias económicas, de la violencia, de los problemas familiares, de manera cada vez más urgente. En consecuencia, a partir de los años cincuenta-sesenta del siglo pasado, el curanderismo fue adquiriendo una importancia cada vez mayor en la práctica popular del culto: la Corte Médica comenzó a orientar la vocación terapéutica de los centros y a proponer diversos rituales de curación para los necesitados: «cada uno de los que practican o asisten al culto desea ser protegido, liberado o curado»[11]. Con el tiempo, la curación ha ido ocupando un significado central en el culto, mientras el mito se ha visto relegado a un segundo lugar en el quehacer religioso de los fieles:

> Hoy día, de hecho, no hay más un mito oficial de María Lionza, se pueden ver solamente las huellas de este mito en la escultura de María Lionza montada sobre la danta (…). Lo que no quiere decir que en coyunturas, como las de las elecciones actuales (…), al igual que en el pasado, ciertos grupos políticos utilicen estas figuras (del culto) para exaltar el nacionalismo y el patriotismo, mostrándose como los continuadores, por ejemplo, de Bolívar, y como los «elegidos» para la misión de libertar y redimir al pueblo venezolano de sus males y penalidades[12].

La religión de María Lionza ha tenido una gran vitalidad en los últimos tiempos, incorporando dentro de su panteón religioso, a través de lo que se conoce como «líneas» o «cortes», numerosas divinidades, santos y dioses procedentes de otras religiones. No creemos que todas las religiones politeístas, al menos las del Caribe, que son las que conocemos más de cerca, tengan esta apertura y vitalidad. En el panteón de la religión de María Lionza todos los dioses tienen cabida, pero también las etnias y clases que conforman al país, desde los indígenas que se agrupan en la

Corte India con sus caciques principales (Guaicaipuro, Tamanaco, Paramaconi, Chacao, Sorocaima…); los esclavos que participaron en las luchas de Independencia con la Negra Matea, el Negro Miguel y Negro Primero a la cabeza; la Corte Libertadora, que incluye a los héroes de la Independencia y está regida por Simón Bolívar; la Corte Médica, presidida por el Dr. José María Vargas y que incluye a otros ilustres médicos venezolanos como Razzetti y José Gregorio Hernández[13]; la Corte de los Donjuanes o de los Encantos[14] (don Juan del Dinero, don Juan del Tabaco, don Juan del Amor), hasta la Corte Malandra que, como su nombre lo indica, incluye a los delincuentes muertos por la justicia que vienen a alertar y a reconvenir a los jóvenes que se desvían de la norma social. Además de estas cortes de personajes históricos venezolanos divinizados, junto con los Donjuanes y Encantos de nuestra tradición oral, la religión de María Lionza, como se ha señalado, tiene un sinnúmero de cortes de espíritus, santos y dioses de otras religiones incorporados también a su panteón: la Corte Celestial, que rige Jesucristo e incluye a los santos y santas católicos; la Corte Africana, que incluye a las «Siete potencias» de la santería (Obatalá, Ogún, Shangó, Yemayá, Ochún, Orula y Eleguá); la Corte Vikinga[15], que agrupa a los espíritus vikingos, conocidos por su ferocidad. En otras cortes encontramos a Cleopatra, la reina Guillermina de Holanda, Stalin, Hitler[16]… Se trata, como dijimos, de una religión muy compleja, cuya capacidad fundamental es la de integrar creencias, dioses, cultos y rituales en un solo sistema. Al mismo tiempo, integra también solidariamente a los devotos, a los «bancos» y a las «materias» que ofician en los diferentes rituales[17], y tiene seguidores en todas las esferas económicas y sociales del país, pues se adapta a los recursos del individuo, según el lugar donde funcione el «centro»[18]. Entre los clientes de los centros, anota A. Pollak-Eltz, se encuentran miembros de la pequeña burguesía y de las clases superiores, actores de cine y de televisión, periodistas y «semiintelectuales». Hemos encontrado también algunos pequeños comerciantes y artesanos italianos o españoles entre los adeptos. En los centros abiertos a una clientela de mayores recursos, el comportamiento de los médiums es más refinado e inhibido que en los centros frecuentados por «el pueblo», no se usa el lenguaje vulgar y el consumo de aguardiente se limita a algunas libaciones[19].

Para la antropóloga Jacqueline Clarac, que estudió la religión de María Lionza en la región andina, esta religión ha estado siempre relacionada con el fenómeno de la enfermedad. La enfermedad constituye el eje alrededor del cual se ha elaborado y se elabora esta religión en permanente formación. De este modo, «la curación de los enfermos» universalmente presente en los sistemas religiosos del mundo, revelaría así la clave de la importancia del fenómeno religioso en la sociedad[20]. La socióloga Nelly García Gavidia también plantea que la curación de la enfermedad es la demanda principal de los adeptos del culto y que el significado fundamental del culto de María Lionza está en el curanderismo. En su libro *El arte de curar en el culto a*

María Lionza, publicado en 1996, desarrolla tesis similares a las de la antropóloga Jacqueline Clarac. Ambas sostienen que las fallas y deficiencias del sistema médico-asistencial venezolano obligan a una población desasistida a buscar a los curanderos, no en forma exclusiva, agregamos nosotros, pues sus propias investigaciones señalan que los creyentes acuden, a la vez, a los curanderos y a los médicos.

La religión de María Lionza es una religión de éxtasis[21] en la que los dioses se posesionan del cuerpo del creyente para dar consejos, dirigir una operación mágica o proceder a los rituales de curación. El trance místico constituye el objetivo central de esta religión cuando los dioses, santos o espíritus bajan (es decir se incorporan en las «materias») para dar instrucciones a los «bancos» que interpretarán sus mensajes.

Si bien la religión de María Lionza comprende diferentes rituales, nosotros pasaremos a describir un ritual de curación, pues son los más comunes dentro de este sistema religioso: un ritual de curación comienza cuando el devoto acude a un centro en busca de ayuda. La consulta se inicia, obligatoriamente, con un rito de adivinación para identificar el mal. El rito inicial consiste en «fumar el tabaco» para dar comienzo a la sesión, alejar a los malos espíritus e invocar a los buenos. De aquí se pasa a la «lectura del tabaco» para diagnosticar el mal. Diagnosticado el mal, se recomiendan diferentes ritos de curación propiamente dichos: el «despojo», el «ensalme» o la «limpieza», que son ritos para proteger o curar a los niños del «mal de ojo» y, en general, para «botar» el mal. Un tipo de «limpieza» muy recomendado son los «baños» que practicará el devoto en su casa con distintas hierbas. Entre todos estos rituales se destaca, especialmente, el rito de «velación» o «velatorio», ritual de muerte y resurrección para la curación de enfermedades graves. Consiste en colocar al enfermo dentro de un círculo de velas encendidas, y rociar su cuerpo con esencias, en presencia de varios chamanes que fuman tabaco a su alrededor. Para cada ritual hay especificaciones en cuanto a perfumes, esencias, sales, piedras, metales, amuletos, velas, utilizadas para cada caso y según la dolencia, física o espiritual, del enfermo.

Todos los investigadores de la religión de María Lionza que hemos reseñado han coincidido en que la africanización del culto comienza alrededor de los años sesenta cuando se introducen, a través de la Corte Africana, nuevas divinidades y espíritus tomados de la santería cubana principalmente y de otros religiones afrocaribeñas, como el vodú haitiano. Angelina Pollak-Eltz señala en su libro que muchos adeptos del culto de María Lionza pretenden que las «Siete potencias africanas» son más poderosas que los espíritus autóctonos. No tenemos datos actualizados sobre el particular, aunque Yolanda Salas, como veremos más adelante, también se refirió en sus trabajos a la hegemonía de los espíritus africanos y vikingos en algunos centros de Caracas. Aún es prematuro para afirmar si la popularidad de las Siete potencias africanas (Obatalá, Orula, Shangó, Ogún, Eleguá, Ochún y Yemayá) se debe a las

actuales circunstancias políticas del país, que favorecen la estadía y contratación de funcionarios de la isla de Cuba y fomentan viajes hacia la vecina isla, y si esta popularidad constituye una amenaza para la religión de María Lionza. En conversaciones con los marialionceros y con algunos especialistas, sociólogos y antropólogos, parece ser que los atributos de la reina María Lionza como diosa o entidad protectora de la naturaleza y de los animales frenan la aceptación de los ritos de la santería que incluyen el sacrificio de animales. Algunos devotos han sido enfáticos en este punto y han manifestado su rechazo a una religión que «mata a los animales».

A partir de los años ochenta, el culto de los «muertos milagrosos» del que ya habíamos hablado en relación con el catolicismo popular debe asociarse, según J. Clarac, con la Corte Malandra de María Lionza. Para Clarac, que ha estudiado este culto en la región andina, el carácter antisocial de estos muertos milagrosos es notorio. Los «muertos milagrosos» son, ahora y dentro de la religión de María Lionza, individuos que tuvieron una vida licenciosa (gusto excesivo por las bebidas alcohólicas, gusto por las parrandas, por las mujeres «de la mala vida», inclinación al robo, a las drogas, etc.), y terminaron en una muerte violenta causada, la mayoría de las veces, por enfrentamientos con la policía. La cualidad que los devotos subrayan en estos muertos es la de ser «humanitarios» («era un hombre muy bueno, muy humanitario, en contra de la desigualdad social, ayudaba a los pobres…»; «era un hombre muy valiente, respetuoso de los demás, siempre quiso a su mamá…»). Iguales características tienen los integrantes de la Corte Malandra. Clarac interpreta esta inclusión de espíritus de «muertos» como una respuesta a la violencia y al miedo que caracterizan a la sociedad actual: los personajes violentos y muertos por la violencia tendrían ahora, por el halo que la muerte concede, el poder de ahuyentar la violencia y el miedo, el poder de proteger a los vivos contra ambas, y el poder de luchar contra la angustia que genera una sociedad percibida como poco humanitaria[22]. Por otra parte, la Corte Malandra y los «muertos milagrosos» revelarían la poca asimilación del «catolicismo popular» en gran parte de la población, pues la conducta terrena de estas «entidades» revelaría flagrantes contradicciones con los valores transmitidos por la tradición católica occidental[23]. Cabe también la interpretación que de este fenómeno hace Gustavo Martin al considerar que la sacralización de los marginados de la sociedad les otorga un prestigio de otro orden, pues son ellos quienes se comunican con los dioses, en el caso de los «bancos», o son objeto de adoración divina, en el caso de los «malandros». Surge entonces una interpretación distinta de la marginalidad y del comportamiento antisocial en la medida en que favorecerían la comunicación con los espíritus y la incorporación al panteón de las deidades, como si se tratara de una compensación, en el mundo imaginario, de las miserias del mundo real[24]. Objeto de reflexión deberían ser estas «innovaciones» religiosas que los investigadores interpretan como salidas desesperadas e incluso «creativas» a la marginalidad y a la

violencia incontrolada que padece la sociedad venezolana. Cerramos este punto con una oración que adquirimos recientemente en una perfumería del centro de Caracas, en la que aparece un joven vestido con corbata, lentes oscuros y boina, en actitud retadora. En el reverso de la estampa se lee: «El Ratón Controversial malandro al que se le atribuyen poderes mágicos, inclusive hasta hacerse invisible. De gran calor humano y espíritu de colaboración sin límites. Protege a aquellos que le rezan». Sin comentarios de nuestra parte.

El señalamiento que hacía en su libro Angelina Pollak-Eltz, de centros en los que se vociferaban ideas políticas izquierdistas que exigían la repartición de bienes, el mejoramiento de la situación económica del pueblo y un cambio social radical[25], fue retomado por las antropólogas Nelly García Gavidia, en 1987 y Yolanda Salas, en 1998, respectivamente. En sus publicaciones, ponen en evidencia la relación entre la descomposición social y política del país y el surgimiento durante los años sesenta de la guerrilla. El fracaso de este movimiento insurreccional, las continuas frustraciones sufridas por los estratos de menores recursos, la exclusión de las mayorías del acceso a las condiciones de bienestar social, provocarían la actualización y redefinición de los cultos, proponiendo nuevas alternativas que irrumpirían dentro de la religión de María Lionza con el fin de adaptarse a las demandas de una sociedad que sentiría el discurso tradicional como nocivo y caduco. Dentro de estas nuevas alternativas y transformaciones, Salas señala, además de la africanización del mito y de los espíritus, la necesidad de los devotos de modernizar los rituales y el sistema de creencias, y la voluntad de los dirigentes de los cultos de minimizar los efectos de la hechicería y de desviar la atención del paciente hacia la interiorización y explicación de sus propias posibilidades psíquicas para curarse[26].

El libro *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza*, de Nelly García Gavidia, publicado en 1987, es el resultado de trabajos de campo realizados en Cabimas, Chivacoa y Maracaibo, principalmente. Como su nombre lo indica, el libro se centra en los fenómenos de posesión y trance, y en la ambivalencia de las deidades, que no son ni totalmente buenas ni totalmente malas, como corresponde a una religión politeísta, y se refiere también a la ambivalencia de la relación de los adeptos con los oficiantes del culto. Además de reconocer la importancia teórica de este trabajo, nos interesa destacar la tesis que plantea la autora en relación con la expansión de la religión de María Lionza. Ya hemos visto, en páginas anteriores, que la exaltación del mito y la persecución del culto, que proliferaba en todo el país, ocurrieron durante la dictadura de Pérez Jiménez, pero la sola promoción del mito y de las figuras heroicas no explicaría la expansión del culto. La tesis de García Gavidia presenta esta proliferación de los cultos de María Lionza como consecuencia de la emigración de las masas populares del campo para trabajar en la industria petrolera, emigración que ocasionó la pérdida de las referencias tradicionales de los

nuevos trabajadores petroleros, con la consecuente transformación de sus vidas. La imposibilidad de controlar las emigraciones del campo a la ciudad se fue convirtiendo en un problema para los sucesivos gobiernos y, con el paso del tiempo, los cinturones de miseria rodearon a los más importantes centros urbanos del país. El segundo factor que invoca García Gavidia se refiere al fracaso de la guerrilla y, en general, de todos los movimientos insurreccionales que aumentaron los sentimientos de fracaso, de incapacidad y de desesperanza de aquellos que vieron postergadas sus reivindicaciones de clase. La siguiente cita muestra la relación que hace la investigadora entre la expansión del culto de María Lionza y el diferimiento de las reivindicaciones sociales:

> Esta situación favorece la expansión del culto a María Lionza; la vía mágico-religiosa se convierte en un medio de canalizar toda la posible protesta política de los grupos sociales más desfavorecidos. La práctica del culto tiene una función en el interior de la sociedad misma: la cura, el trance, la posesión y la adivinación sirven de estrategia para desviar la violencia y el disgusto de los grupos sociales.
>
> Tanto el proceso de desestructuración socio-económica, como el desarraigo cultural y la impotencia política, son condiciones para la expansión de una creencia religiosa o de cualquier otra nueva ideología (sea interna o foránea), pero no constituyen las condiciones suficientes. Para su aceptación y popularización es necesario también, la existencia de una mitología especial que sirva de base al conjunto de creencias. Así, al descontento social se añade la esperanza en seres sobrenaturales que socorren al hombre en su sufrimiento y la creencia en un paraíso que sea al mismo tiempo sagrado y profano. Dadas estas condiciones nada ha impedido la popularización del culto a María Lionza y su aceptación en todas las clases sociales permitiendo el agrupamiento de los individuos más allá de las diferencias de clase y sirviendo de mediación estructurante[27].

Si bien la relación entre la emigración de las masas populares del campo para trabajar en la industria petrolera se acepta como causa de la difusión del culto de María Lionza, no sucede lo mismo con la repercusión de la derrota de la guerrilla en la transformación del culto[28]. Dentro de este punto tan controversial, será la investigadora Yolanda Salas la que se dedique con la mayor atención a oír la voz de los espíritus y a examinar los aspectos contestatarios de la religión de María Lionza en los últimos años. Para Salas esta religión es un espejo de la sociedad venezolana en cuanto revela las formas que toman la protesta y el descontento social. De este modo, su trabajo puede considerarse un ejemplo pionero del estudio de la relación entre religión y política en nuestro país en la época actual: Salas lee en los cambios y

transformaciones de los devotos, en las innovaciones en los ritos y en los panteones, la versión oculta y rebelde de la historia que, de acuerdo con su visión del asunto, aparecen, sobre todo, en el discurso y en la gestualidad de los espíritus que se manifiestan durante el trance. «Y a medida que el entorno se modifica, la religiosidad popular reconstruye su sistema simbólico, recordando o exponiendo las heridas con las que la historia ha sellado al colectivo»[29]. Ha sido particularmente interesante el trabajo que Salas realizó en algunos centros de Petare sobre la importancia que ha ido adquiriendo la Corte Vikinga: esta corte es de creación reciente; aparece en los años setenta y en la década de los ochenta se consolida y se difunde. Los adeptos señalan que los espíritus vikingos son muy fuertes, «cortantes», hasta el punto de que llegan inclusive a chupar la sangre de las heridas que se infringen. Se los vincula con un carácter guerrero, de lucha, de conquista y aventura. Como espíritus fuertes, se les invoca para realizar las curaciones y trabajos más difíciles y, en consecuencia, se les ubica por encima de los espíritus africanos. Los Vikingos encarnan la aspiración máxima de libertad, acción y lucha, de transformación e instauración de otra realidad[30]. No fue difícil para la investigadora ver en estos espíritus, en sus gestos y en su discurso un aviso de la violencia que caracterizaría a la sociedad venezolana de los últimos años:

> La corporización de estos espíritus africanos y vikingos se gesta casi paralela al período de pacificación de la guerrilla urbana iniciado por el gobierno del presidente Leoni, y su aceptación colectiva ha continuado fortificándose al mismo paso que la violencia social urbana se ha incrementado. La violencia se manifiesta allí como una estrategia simbólica de progreso y curación para una sociedad enferma. Se la reproduce para dominarla y expulsarla, pero a la vez se la postula como eje modelador[31].

Tal vez Yolanda Salas haya sido la primera en darse cuenta de la inclusión de los espíritus de algunos guerrilleros muertos violentamente en la lucha armada de los convulsionados años sesenta, en el culto. Esta inclusión nos obligaría, sin duda, a revisar la influencia de los movimientos insurreccionales de los años sesenta en la religión de María Lionza, tal como propone García Gavidia en su libro ya citado. Sin embargo, podemos señalar de entrada la diferencia que existe entre relacionar la expansión del culto ocurrida en los años sesenta con el fracaso de la guerrilla, y registrar durante la década de los ochenta-noventa la entrada en el culto de los espíritus de algunos guerrilleros muertos. En todo caso, es este un tema del que no se ha dicho todavía la última palabra.

Salas nos informa en sus trabajos acerca de una jerarquización de espíritus contestatarios que se consolidaría a partir de los años ochenta del siglo pasado: por encima de los africanos estarían los vikingos, por debajo, los guerrilleros, que

pertenecen a la historia reciente. La guerrilla se ha convertido, así, en memoria de lo que no fue posible: «debajo de los africanos están los guerrilleros, la frustración. Por encima de ellos, los vikingos, la aspiración»[32]. Lástima que la muerte prematura de Yolanda nos privó de sus agudos análisis de la sociedad venezolana. La investigadora atendía a la voz, a ese «otro» (espíritu, deidad, entidad) que surge en el trance y se expresa, revelándonos el anhelo y las carencias de los grupos sociales que comparten una experiencia y construyen un mundo en el que afloran contenidos diferenciadores. En otras palabras, para Salas, lo que «dicen» los espíritus es expresión de una subjetividad oculta de gran parte de la población venezolana creyente, que se diferencia o se separa del discurso tradicional político, histórico y religioso sobre la nación. «Divinidades y espíritus forman un panteón organizado y jerarquizado, con campos semánticos específicos que construyen una especial manera de concebir e interpretar la historia (…). Detrás del rito se narra y se dramatiza una conciencia histórica, imaginada y mitificada en la exclusión»[33].

Era necesario conocer la religión de María Lionza en profundidad, sus dioses, sus rituales, el funcionamiento de los centros, el valor del trance y sobre todo, la importancia de la noción de enfermedad que centra todos los rituales a su alrededor, para poder dedicarse, como lo hizo Salas, a las relaciones entre esta religión y las transformaciones de la sociedad venezolana. Sin duda fue Yolanda Salas la que elaboró un discurso sobre las relaciones de esta religión con la sociedad venezolana mostrando cómo y cuánto María Lionza es portadora y proveedora de otro discurso que se contrapone al discurso oficial que hasta hace poco regía a la nación. ¿Qué lugar ocupa la religión de María Lionza, y sobre todo el «discurso» de los espíritus en la Venezuela de hoy día? ¿Necesita este «discurso» seguir ocultándose como lo hizo durante años? Y ¿cuáles son los «valores» vehiculados por esta religión que pasan a formar parte del nuevo discurso oficial del país? Yolanda nos debe estas respuestas, respuestas que ya se anunciaban cuando nos dice que en María Lionza y, sobre todo, a través de esos espíritus «guerreros», «no se trata de civilizar la barbarie, sino de civilizar *en* y *mediante* la barbarie. Lo primitivo se postula como agente de progreso. Los espacios no son antagónicos sino complementarios. No hay dicotomía sino continuidad, y de la continuidad deviene la posibilidad». Sigue a este razonamiento, la descripción del espíritu de la guerrillera Trina que reproducimos a continuación:

> El lenguaje verbal y gestual del espíritu de una guerrillera entrevistada, Trina, entendido en otro contexto resultaría incomprensible. Por un lado, vestida en túnica satinada roja, con boina militar del mismo color sobre su cabeza e insignia del Che Guevara como distintivo, realiza curaciones y se preocupa por el progreso espiritual y sanación corporal de su paciente; por el otro, al evaluar ella, en situación de entrevista, las masacres acaecidas en Caracas en la revuelta popular del 27 y 28 de febrero de 1989, señala que un pueblo desarmado no debe salir a la calle a enfrentarse con un ejército aprovisionado,

pues la lucha en la calle no se realiza con piedras sino con armamento en mano. En consecuencia, allí murieron muchos inocentes[34].

Por último, la religión de María Lionza, como todas las religiones y creencias que resistieron a la imposición del catolicismo o se formaron bajo el ojo vigilante y acusador de la Iglesia católica, realiza sus prácticas y sus ritos en las casas y apartamentos de la ciudad, pues es, fundamentalmente, una religión de la ciudad, aunque tenga un lugar conocido y proclamado de su culto como lo es la montaña de Sorte. Se trata de una religión que, en la ciudad, se oculta a los ojos de la mayoría y se practica en lugares cerrados. Así nació: en las cuevas de Yaracuy, y luego pasó al interior de las casas de las ciudades, y así continúa en los altares de los apartamentos, «el altar de la Reina», en el cuarto, protegido de la mirada del extraño.

Sin embargo, además de estos centros que ofician en las casas de los bancos, el culto también se practica en los llamados «portales», ubicados en lugares naturales, montañas, ríos, cuevas. Crecen cada año los portales de la montaña de Sorte, lugar sagrado por excelencia de esta religión, pero también los hay en Agua Blanca (estado Portuguesa), Quibayo (cerca de Sorte), la Cueva del Indio (Caracas), la cueva de Guaicaipuro (estado Miranda).

Más recientemente, en los alrededores de Caracas, en los sitios donde hay corrientes de agua y vegetación, en el embalse de la Mariposa, se construyen portales y mucha gente acude a realizar ritos, sobre todo los fines de semana. La prensa nacional reseña la presencia cada vez más frecuente de gente devota del culto de María Lionza en estos lugares abiertos. Según la crónica titulada «Sorte se mudó a la Mariposa», los portales (altares) crecen cada día y se calcula que hay más de 200. Dice uno de los entrevistados que se dedica a cuidar un altar: «En La Mariposa no hay distingo de clases, ni de sexo, ni de posición política. Llegan policías uniformados, también militares y artistas de la televisión. Aquí viene más gente del Gobierno que civil a hacer brujería. Muchas personas no van a Sorte porque se puso peligroso. Por eso se mudaron para acá». Otra entrevistada dice: «vengo aquí a limpiarme, a desarrollar la materia, a evolucionar». (…) Ella construyó su portal hace un año. Lo ofreció a María Lionza y fue llevando las imágenes. Algunas se las robaron, por lo que tuvo que reforzar la estadía de sus santos en el cerro, pegándolos con cemento. (…) «La reina María Lionza se nos manifiesta como una mariposa». La crónica sigue y nos cuenta que «En una loma está la señora Teresa, una de las curanderas más visitadas. Está sentada sobre una cajita de madera y frente a ella, su “secretaria” anota a los “pacientes”. Las dos mujeres llevan gorros desechables de color azul, de los que usan médicos y enfermeras en las emergencias. Parece un consultorio a la intemperie»[35]. Y así, leyendo, nos enteramos de que la inseguridad que vive el país afecta también a los entidades y espíritus que deben mudarse de sitio para escapar de los robos y de la violencia, y nos enteramos también de ese otro mundo sagrado de la ciudad, un mundo que ha estado siempre allí y que ahora sale a

la luz pública revelando abiertamente el otro rostro religioso de los venezolanos y de su imaginario.

4. La religión de la santería (regla de Ocha)

La santería es otra de las religiones que se practica en Venezuela. Esta religión, procedente de África, oriunda del país Yoruba (actual Nigeria) se conformó en Cuba durante la época colonial. Hasta los comienzos del siglo XX, la santería, junto con el vodú haitiano y el candomblé brasilero, eran las tres religiones afroamericanas del continente, traídas por los africanos que vinieron como esclavos para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar. Practicadas desde la época colonial por los esclavos y más tarde por sus descendientes, la santería y el candomblé traspasaron sus marcos étnicos tradicionales y se fueron convirtiendo en religiones de gran parte de la población de Cuba y de Brasil, dejando de ser, así, religiones exclusivamente afroamericanas. Mucha de la popularidad que tiene la santería en varios países del continente, sobre todo en el Caribe, se debe a la difusión que ha tenido esta religión, desde la década de los sesenta, cuando sus dioses y sus devotos emigraron de Cuba hacia Miami y, en menor escala a otros países, huyendo del régimen castrista, que prohibió los cultos en la isla.

Como toda religión, la santería tiene su panteón de dioses, su clase sacerdotal, sus ritos, sus símbolos, su calendario ritual y, lo más importante, sus devotos. Se trata de una religión politeísta, pero con una particularidad: cada orisha[1] (deidad de la santería) tiene su correspondiente santo o santa católicos: la Virgen de las Mercedes es Obatalá, la Virgen de la Candelaria es Ochún, san Jorge es Ogún, Shangó es santa Bárbara…

El trance místico, que termina con la posesión del cuerpo del devoto por un dios, es el punto central de las ceremonias: los dioses se encarnan en los fieles, los «montan» y los «cabalgan», y ataviados con sus trajes y emblemas, dan consejos, amonestan a los fieles que han faltado al ritual, curan y dan protección. Muy importante en esta religión es la ceremonia de iniciación en la cual el devoto se convierte en hijo o hija de una de las deidades, lo que da lugar a un lazo de parentesco sagrado entre el dios y el devoto, y entre el hijo de santo y su madrina o padrino. Este parentesco divino, que se establece entre los dioses y los seres humanos, implica una red de relaciones entre los diferentes hijos de un mismo santo, pero también entre las madrinas y padrinos y sus hijos de santo constituyéndose así, una segunda familia del iniciado que, en algunos casos, llega a ser más fuerte y más importante que la familia consanguínea, sobre todo en los casos en que el devoto es un inmigrante, bien sea de su patria o del pueblo o región donde nació. Es notorio que en las religiones paganas, al menos en las que conocemos, la santería, el vodú, el candomblé y la religión de María Lionza, la solidaridad que se establece entre las deidades y los fieles, y más aún entre las deidades y los devotos consagrados a una deidad (llámese «hijo o hija de santo» en la santería y el candomblé, «esposa» o «esposo» del dios en el vodú, «materia» en María Lionza) constituye un lazo que

genera, como el parentesco, relaciones sociales de carácter sagrado, basadas en deberes y derechos rituales que fundan, de este modo, la comunidad propiamente religiosa.

La santería, al igual que las otras religiones de origen afroamericano, se practica en las casas de los devotos y que se conocen con el nombre de «Casas de santo». Debido al sistema de correspondencias entre dioses africanos y santos católicos, hoy día, las iglesias cristianas, sobre todo en ciertas fechas, se han convertido en lugares muy concurridos por los santeros: el día 2 de febrero, por ejemplo, las iglesias de la Candelaria de todo el Caribe se llenan de los devotos de Ochún[2]

Los investigadores coinciden en afirmar que las principales deidades entraron a Venezuela primero por la religión de María Lionza, para conformar lo que se conoce como Corte Africana, integrada por las «Siete potencias» (Obatalá, Orula, Eleguá, Ogún, Shangó, Ochún y Yemayá), durante la primera mitad del siglo XX. Lo anterior significa que hay que hacer una diferencia entre esta Corte Africana que está dentro de la religión de María Lionza, y la santería como religión aparte[3]

En las entrevistas que hemos realizado en el centro de Caracas, en los últimos años, hemos constatado que los devotos de la santería diferencian, además, dos tipos de santería: la que llamaremos tradicional, que se consolidó durante la década de los años sesenta en nuestro país, y la santería de importación reciente, que es vista por marialionceros y santeros tradicionales como una religión «interesada en el lucro» e interesada también en fomentar «la competencia y rivalidad entre las personas». Estas opiniones recientes no nos sorprenden, sin embargo, porque los investigadores que se han ocupado del tema han señalado, desde un principio, el carácter comercial de esta religión. Así J. Clarac, que investigó sobre la santería en Caracas en 1982, afirma que «es más difícil estudiar a un santero que un centro de María Lionza, pues exigen generalmente que se les pague y no aceptan ser investigados a menos de hacerles entrevistas que se publiquen en periódicos». Más adelante, trae el testimonio de un santero que le informa que «hay santeros verdaderos y santeros plataneros (…) Hay tipos que pagan hasta Bs. F. 4000 por la imposición de collares y Bs. F. 20 000, por “colocarles el santo”, “la santería en Caracas está viciada, se imponen collares y santos sin que la persona esté preparada para esto, así que estos santeros falsos siguen imponiendo collares, haciendo consultas sin saber nada”»[4]. Aun cuando los oficiantes y practicantes de estas religiones se critican y hablan mal unos de otros, hay que notar que este rasgo comercial de la santería aparece con frecuencia como crítica de los devotos de las otras religiones e incluso entre los mismos practicantes de la santería. Está claro que, como religiones orales que son, las religiones paganas están sometidas al comentario, a la crítica y a la maledicencia, pues la religión de María Lionza y la santería, para nombrar las que nos conciernen, no están codificadas en un cuerpo de doctrina (escrito), mucho menos en un dogma establecido como una verdad sagrada y absoluta.

Aunque en los últimos años han proliferado los libros, revistas, folletos,

especialmente sobre la santería, los ritos, las plegarias, las deidades pertenecen a una casa de santo y se adaptan a las necesidades y a la fantasía de los oficiantes de los cultos y de los asistentes a esa casa. En palabras de los devotos, lo anterior se resume diciendo que cada babalao y cada santero, en general, «trabaja» con determinados santos… a su manera. La inventiva, los sincretismos, las mezclas y las innovaciones pueden ser muy variados, con tal que el «esquema» permanezca y permita reconocer al santo o al rito en cuestión. Esta libertad de actuar y de elegir, esta permisividad y juego, explican la renovación y adaptación continua de esta religión pagana a los tiempos en que vivimos, pero también invitan a la crítica y a la habladuría entre fieles y seguidores.

Hoy día, los investigadores consideran a la santería una religión comercializada, muy difundida entre las clases medias de las ciudades, y cuyos rituales resultan onerosos para los que no disponen de recursos, pues una iniciación como «hacerse el santo» puede costar hasta Bs. F. 10 000 o más. La santería sigue siendo entonces una religión popular, modernizada, pero no «pobre» como advierte Clarac, pues sus devotos tienen mayores recursos económicos y ya no se cuentan solo entre los descendientes de esclavos, agregamos nosotros. «Santero es sinónimo de comercio» nos dijo un señor que vende hierbas en un pequeño establecimiento en Catia. Otros confiesan que se necesita mucho dinero para ingresar a esta religión y se refieren veladamente a la procedencia ilícita del dinero, al hacer preguntas como: «¿Quién puede pagar esas sumas para hacerse el santo?». Un señor que vive en Catia y trabaja como chofer de una pequeña empresa nos dice: «es un negocio, eso es caro, las personas cobran 15, 20 millones y la gente los paga». Ahondando un poco más en los motivos que tendrían las personas para afiliarse a la santería, una señora que trabaja en una tienda en la Avda. Baralt dice: «yo veo tanta gente en la santería para tapar ellos algo que hicieron». De entrada, la mayoría de las personas que consultamos se presentaban como santera o santero «de los de antes», y cuando preguntábamos sobre la difusión de la santería ahora, una de las respuestas obtenidas fue: «se debe al contacto del gobierno con el centro de la santería, que es Cuba». Otros hablan de la santería como «una moda que nos viene de Miami y de Cuba». «Antes no era tanto, no se veía tanta gente santera por aquí, tanta gente vestida de blanco como se ve ahora». Para la señora Ángela, que se define como «espiritista» (que trabaja con los espíritus y con las entidades), «la gente quiere resolver sus problemas espirituales con la santería y utiliza la protección (de la santería) como un escudo que los protege de lo que hicieron». A mi pregunta acerca de lo que ella llama «problemas espirituales» responde: «problemas espirituales son los que tiene la gente que ha cruzado la barrera de lo legal y de lo moral. Muchos, los que se arrepienten de verdad verdad, se refugian en el Evangelio (en las iglesias evangélicas), y otra parte va a la santería por dinero». Aclara que estos últimos no son «arrepentidos» y por eso es que «se ve tanto malandro con collares». Le pregunto, para terminar, si ella cree que hay o que pueda haber un rechazo a esta forma de santería y responde que la población, sobre todo en

los barrios, se queja de los devotos, de sus prácticas, pero no de la religión en sí.

Para comprender la difusión de esta religión en nuestro país, en la actualidad, habría que medir la influencia que ha tenido la presencia cubana en Venezuela, en los últimos años, a través de instituciones como Barrio Adentro, pero también habría que estudiar la influencia que la presencia cubana ejerce en la cultura, en la difusión de esta religión mediante festivales de babalaos, festivales de la cultura afroamericana, viajes a Cuba para hacerse el santo, todo ello sostenido por un comercio creciente de los objetos del culto que se exhiben en numerosas tiendas del centro de Caracas.

En nuestro recorrido por lo que bien podríamos llamar la Caracas sagrada, hemos podido ver cómo ha proliferado este comercio, con tiendas que no existían hace unos años, algunas con maniquíes en la puerta, ataviados de pies a cabeza con los trajes rituales, y con una numerosa clientela, como lo demuestran los varios «puntos de venta» en el mostrador. Pero además, hay facilidades para adquirir los objetos de los santos, en «combos»: combos de soperas para santos, Bs. F. 750; combo de Ifá, Bs. F 7000; combos de Osha, de Yemayá, de Ochosí… La mayoría de estas tiendas «esotéricas» ofrecen consultas con tabaco, cartas españolas, caracoles y tarot, realizadas, comúnmente, por un mismo individuo, que recibe de lunes a sábado y por orden de llegada. Para atender al público, las tiendas tienen, en su parte posterior, cuartos divididos por tabiques o cortinas para las consultas y «trabajos».

Debido a la influencia que se ejerce también desde Miami y enmarcada dentro de la globalización, la santería ha conocido una notable expansión y difusión con sitios en la web, revistas propias, congresos de babalaos, cursos y escuelas. Es interesante destacar que, en Venezuela, se publican unas cuatro o cinco revistas de santería. Una de ellas, que lleva por nombre *Los Orichas*, se encuentra en casi todos los quioscos de Caracas, y se dedica, según se lee en la portada, a la santería, espiritismo, palo de monte y devociones populares. En esta revista, de confección modesta, en papel periódico, con fotos en blanco y negro, aparecen artículos sobre las deidades de esta religión, entrevistas a babalaos y santeros que opinan sobre temas diferentes relacionados con esta devoción, fotos y reseñas sobre las personas que se hicieron el santo y las celebraciones (cumpleaños) de sus años de iniciación. Destacan en la revista los anuncios de adivinos (lectores de cartas, de caracoles, de tarot, de runas, del tabaco, principalmente): santeros y santeras hacen gala de sus años de experiencia en el oficio. Así, el caso de la santera O. R., «la santera residente en el país con más años de consagración en Ocha: ¡49 años!», o la santera O. Q., hija de Yemayá, que tiene 17 años iniciada, lo que permite confirmar que la santería no es, en modo alguno, una religión reciente en el país. Lo reciente es el consumismo religioso que se observa en la proliferación y mezcla de objetos, ritos y prácticas por parte de los comercios y de los iniciados en el culto (como ejemplo, un adivino que se anuncia como «creador del famoso Tarot de María Lionza»).

Media página o página entera de propagandas de las tiendas que venden objetos y artículos necesarios para los diferentes ritos y ceremonias de la santería ocupan casi

la mitad de la revista. Por citar un ejemplo: en el número 68 de *Los Orichas*, correspondiente al mes de enero de 2009, contamos 25 anuncios de tiendas, perfumerías y tiendas «esotéricas», como también se las llama ahora, con avisos como los que siguen: «Aquí el espiritista encontrará todo para sus trabajos: tabacos, esencias, velas, velones, imágenes…»; «Lo más nuevo y tradicional en cuanto a la religión yoruba se refiere», y así por el estilo. La mayoría de las tiendas están en el Centro de Caracas, en Catia, en la Avda. Sucre, en la Avda. Panteón, pero hay algunos avisos de comercios que están en Los Teques, en Antímano, en el Valle, en Naguanagua (Edo. Carabobo), en Charallave, en Puerto La Cruz, Yaracuy, Barquisimeto, Valencia, Nueva Esparta… Otros avisos se refieren a las «agrodistribuidoras», 3 en Catia y 1 en Antímano, que ofrecen animales para las ceremonias religiosas: chivos (pequeños y grandes), guineas, carneros, pollos, gallinas (amarillas, blancas y negras) codornices, patos y otros.

Un nuevo tipo de aviso ofrece casas en alquiler para las ceremonias (para hacerse el santo, especialmente) en la zona de El Junquito, y también conjuntos de músicos profesionales, «Salsa para los santos» para amenizar los eventos religiosos con «un repertorio bailable 100% dedicados a los orishas». También leemos el aviso de un *Oriaté* (maestro de ceremonia) que se ofrece para dirigir ceremonias santeras en cualquier lugar de Venezuela. Por último, destaca en la revista el aviso de los cursos de la Escuela Nacional de Santería y de la Escuela Venezolana de Estudios de Ifá, a las que no hemos podido acceder ni llamando a los teléfonos que allí aparecen ni ingresando en la dirección de la página web. Está de más decir que hay portales y *blogs* sobre santería en Internet.

Además de la revista *Los Orichas*, que goza de mucha popularidad, está también la revista *Ebbó Esotérico*, de buena calidad, a todo color, que se dedica, según su anuncio en la portada, a santería, palo monte, espiritismo e ifá. Aparece el 15 de cada mes; su sede se encuentra en Caracas, con corresponsales en México y Miami. Algunos de sus articulistas se definen como espiritistas y santeros «especialistas en el desarrollo del alma y despertar de la conciencia». Numerosos avisos a todo color les hacen propaganda a «perfumerías» en Caracas y en diversos sitios del país. En el número 18, del año 2, contamos aproximadamente 34 avisos de propaganda de tiendas, además de los avisos de los adivinos y 2 avisos sobre libros de santería. En esta revista, los artículos pretenden ser más universales y «espirituales», con clara influencia de las nociones de la «Nueva Era». Hay artículos sobre la muerte y la reencarnación, sobre el bien y el mal, sobre otras religiones, como el vodú y María Lionza, sobre el ángel de la guarda, y en la última página, el horóscopo. Los escritos aparecen con ilustraciones también a color, al igual que las reseñas con fotos sobre los cumpleaños de los iniciados. Llama la atención que una de las tiendas, la Corporación Fátima, en Catia, anuncia que «se le facilitará un crédito bancario de 15 a 20 millones (Bs. F. 15 a 20 000) repartidos en artículos y en efectivos (*sic*) para la realización de su santo o ifá. El mismo es pagadero a 36 meses». La revista *Africanía*,

publicada por un grupo de cubanos que viven en el país, contiene toda clase de instrucciones para hacer el ritual más efectivo. Está de más decir que los iniciados, médiums, devotos y jóvenes dirigentes del culto son ávidos lectores de estas publicaciones.

Algunos devotos no viajan a Cuba a hacerse el santo, sino a Miami, y pagan también muchísimo dinero. Todavía es prematuro afirmar que la polarización política del país alcanza a los devotos de esta religión, pero nuestros informantes no lo niegan. Lo que sí podemos decir es que más que una rivalidad entre los devotos de la santería y los devotos de María Lionza, hay una crítica por parte de estos últimos en cuanto al sacrificio de animales, como hemos visto. Los de María Lionza parecen tolerarlos cuando afirman que la santería se introdujo en Venezuela «bajo el paraguas de María Lionza».

Antes de pasar a otro punto, debemos insistir en que las religiones politeístas han sido y son más permeables y curiosas de la diferencia. Puede haber rivalidades entre ellas, los espíritus también pelean y retan continuamente a sus fieles, pero no debemos olvidar que las religiones paganas aceptan más fácilmente la presencia de otras religiones y no las combaten abiertamente. Es más, los préstamos e intercambios entre unas y otras se producen continuamente. De allí la dificultad para el investigador de conocer las creencias y aprehender los dogmas del momento. Hasta cuándo y hasta dónde, para algunos devotos, las dos religiones, la santería y María Lionza, funcionan como una misma religión con diferentes «cortes», y hasta dónde la santería es considerada «otra» religión, como la mayoría de los devotos reconoce, es cosa que podemos plantear. De todos modos, la «africanización» de la religión de María Lionza es una cuestión que los investigadores no han descuidado y que parece haberse agudizado en los últimos tiempos.

Dentro de este sistema de intercambio religioso que tiene que ver con préstamos y rivalidades, debemos señalar que son las iglesias evangélicas las verdaderas enemigas de la santería y de la religión de María Lionza. Hemos visto, a propósito del pentecostalismo, cómo los evangélicos sostienen una verdadera cruzada contra los espíritus y entidades «territoriales» y acusan a marialionceros y santeros de estar poseídos por Satanás. Por su parte, santeros y marialionceros se quejan de la persecución de los evangélicos: «me riegan agua bendita en la puerta de mi casa», «me ponen papeles y oraciones debajo de la puerta». Una santera «de las de antes» que tiene una «perfumería» en el centro de Caracas, nos dice: «cuando yo entro en mi edificio, gritan como si yo fuera el diablo, me tienen loca».

Terminaremos esta exposición sobre las religiones paganas en Venezuela, refiriéndonos a los rituales conocidos con el nombre de Palería. En principio, la *palería* (palo, palo de monte, palo Mayombe) es un camino de la santería. Para ser más explícitos, se puede decir que la palería es una secta que se deriva de la santería pero sin romper con ella ni cuestionarla. Cuando el babalao hace el rito de adivinación mediante los caracoles o mediante las cortezas del coco, la posición en la

que caen se llaman «letras» y el babalao las lee y las interpreta. Una letra puede ser la «letra del palo», lo que significa que los santos (orichas) le están indicando que el consultante debe iniciarse en «la regla del palo». Y así como el santero «se hace el santo» para iniciarse en la santería, el palero «raya el palo» para pertenecer a esta secta. La regla del palo es de origen congo y trabaja con los espíritus de los muertos. Estos espíritus están por debajo de los orichas y pueden ser utilizados, como sucede en las religiones paganas, para bien o para mal.

Las tres religiones de origen africano en América, el vodú haitiano, la santería cubana y el candomblé brasilero, tienen en sus panteones dioses (santos, orichas, loas) que gobiernan un reino de los muertos, como sucedía con la religión de la Grecia antigua, con el dios Hades y su esposa Perséfone. En el vodú, el reino de los muertos está presidido por el terrible Barón Samedi y su esposa Brigitte, la primera muerta de la tierra. Otros *loas* (nombre de los dioses vodú) como Capitán Zombi, Guedé Nibo, pertenecen a este reino. Barón Samedi reina sobre los cementerios y ningún muerto puede entrar o salir de allí sin su permiso. En la santería no hay, propiamente hablando, un reino de los muertos, sino tres diosas, «las muerteras», guardianas de los muertos y son Oyá, Obá y Yewa, que es un esqueleto. Pero además de estos reinos y dioses de la muerte, estas religiones tienen prácticas de hechicería asociadas con los muertos. Estas prácticas (ritos y ceremonias) las preside un dignatario del culto que se dedica especialmente a «trabajar» con los espíritus de los muertos.

Sociedades secretas, temidas y perseguidas sobre todo en la época colonial, los rituales con los muertos tienen su origen en África, en la cultura de los esclavos provenientes de la región del Congo que agrupa a las lenguas llamadas bantúes. Se trata de una cultura campesina, patrilineal, basada en el culto a los antepasados. Los congos no tienen panteón de dioses; cada linaje mantiene una relación sagrada con los antepasados fundadores. Esta cultura, que convive con sus muertos, fue trasladada a América en tiempos de la esclavitud. La nostalgia de la tierra y de los muertos que dejaron dio nacimiento, con el tiempo, al mito del retorno a África para reunirse con los antepasados, abandonados en el suelo natal.

Una vez en América, los congos, por su condición de agricultores, se adaptaron más que las otras etnias a las condiciones de vida de la plantación. Sin embargo, la esclavitud, con sus terrores y sus castigos, sus privaciones y su racismo, despertó en seguida la rebelión y el cimarronaje entre la población esclava. La palería tuvo su origen quizás en el desafío de los esclavos congos a una sociedad colonial que los esclavizaba y a una Iglesia católica que los satanizaba. Sin ir muy lejos y para que se entienda esta idea, los rituales de zombificación de Haití se llevan a cabo para demostrar el poder de la brujería en Haití y para vengar una afrenta hecha al grupo[5]. Pero «enviar un muerto a una persona» es un rito mágico que se practica en la palería y en unas sectas del vodú y que tiene como objetivo una venganza personal.

La palería, entonces, no puede desligarse de la santería, así como las sectas que

trabajan con los muertos en Haití no pueden desligarse del vodú y, concretamente, de los dioses encargados de la muerte. Santeros y paleros son miembros de un mismo sistema religioso, pues la palería, como hemos dicho, es un camino que un santo (oricha) le señala al iniciado a través de la «letra».

Debemos recordar, una vez más, que en las religiones paganas, dioses, espíritus o entidades no son ni totalmente buenos ni totalmente malos, como tampoco lo son los dignatarios del culto, pues no se sabe cuándo el dios o el curandero que ataja el mal hecho por el brujo podrá hacer un daño, si se le ofrece la ocasión. Se dirá en el vodú que el *hougan* (sacerdote) trabaja con la mano izquierda si se desliza hacia la hechicería y se llamará *mayombero* al babalao que se dedica a hacer el mal con los «muertos», mejor dicho, con los espíritus de los muertos que trabajan para él.

Por sus actividades oscuras y secretas en los cementerios, la palería fue vista siempre con miedo y con reserva, y fue vista también como parte del hampa afrocubana[6]. El personaje macabro que profana tumbas en busca de huesos para «trabajar» es una figura de la tradición oral cubana que ha permanecido hasta nuestros días. El tabú de los muertos es universal y nadie se libra de sentir que se traspasa un límite (sagrado) desenterrando a un muerto (con o sin su permiso). Y si los paleros dicen que hacen un ritual especial en el que le piden permiso al muerto, o que este, en vida, dio su autorización para ser «usado» después de muerto, esto no los exime del temor y del rechazo que suscitan en la población. Un joven palero que vive en el este de la ciudad de Caracas nos decía recientemente, quizás sin penetrar en el sentido de sus propias palabras: «En este mundo de brujería, de la palería, hay 50% de brujos buenos y 50% de brujos malos para mantener el equilibrio». En todo caso, todos sabemos que, en el Cementerio General del Sur de Caracas, los límites entre la vida y la muerte son traspasados cada día, para no adentrarnos en cosas que solo sabemos de oídas.

No estamos seguros de que la palería siga siendo una secta de la santería, como fue en su origen. Por las entrevistas que hemos hecho, nos parece que la tradición se perdió y que los paleros tienen hoy día sus propios ritos, sin pasar por la santería. Corte malandra, muertos milagrosos y palería en Venezuela parecen apuntar a un problema hondo de violencia, venganza, poder y transgresión de las normas impuestas por la sociedad. Con estos espíritus muertos, lo sagrado muestra su rostro más terrible que revela, a su vez, la deshumanización y la violencia de una sociedad que parece haber perdido sus límites.

III. Las prácticas de los imaginarios religiosos

1. El abigarrado mundo de lo sagrado en la ciudad

El centro de la ciudad vibra: en cada perfumería, en cada tienda esotérica, se producen encuentros entre los dioses y los devotos, y los vendedores son intermediarios que entregan una mercancía sagrada al profano que la solicita. Así se promueve el contacto con el mundo de la magia, del conjuro, de la oración y del ensalme: el mundo de lo sagrado popular. Los intercambios de lo sagrado y lo profano ocurren todo el día en la avenida Baralt, en la principal de Catia, en la avenida Panteón, en las Fuerzas Armadas, en los alrededores de la iglesia de Santa Teresa, que guarda la imagen del Nazareno de San Pablo. La catedral preside y hace centro, la plaza Bolívar enfrente. A su alrededor la Casa Amarilla, el Concejo Municipal, la casa recién restituida e inaugurada donde viviera el Libertador con su esposa. Un poco más allá el Capitolio, blanco, clásico, con su cúpula que se distingue desde lejos. Pasando la avenida, la iglesia de San Francisco con su altar mayor enchapado en oro, y el Palacio de las Academias, custodias del saber y de la tradición del conocimiento. Bajando hacia las torres del Centro Simón Bolívar empieza a abrirse como un abanico el misticismo pagano, que denota su presencia en los numerosos comercios, grandes y pequeños: tiendas, quioscos, botánicas, perfumerías abundan en las calles, pero sobre todo en la que conducía a la antigua Radio Caracas Televisión, silenciada por el gobierno revolucionario. Los maniquíes en la puerta de las tiendas parecen invitarnos a entrar, y vale la pena hacerlo así sea solo para ver los diversos y abigarrados objetos que se exhiben en el suelo, en las vitrinas y en los estantes que llegan hasta el techo. El olor de las hierbas: ruda, hierbabuena, mastranto, hierba mora, que cura la culebrilla, manzanilla, diente de león, la enorme lengua de vaca… Todo el mundo pide, compra, recomienda y paga por lo sagrado. Se oyen consejos para curar, críticas a los curanderos ineficientes y ni los propios espíritus escapan a los comentarios. Las rivalidades entre los practicantes de los diversos cultos pueden conocerse allí, si uno se toma la molestia de escuchar. Son diferentes las voces: quien se queja del trabajo, de una dolencia, de un trabajo que no le resultó; son diferentes las voces y, como un coro, una sinfonía se oye cada día, de la mañana a la noche. A la noche, oficiantes y devotos, vendedoras y dependientes, dioses, espíritus y entidades se retiran a la intimidad de sus casas a «trabajar» con los objetos materiales que han adquirido en los múltiples comercios. Otras puertas comenzarán entonces a abrirse, otro lenguaje secreto suplantará al lenguaje bullicioso de exigencia y de súplica del día. En la noche, en los centros y en las casas de santo, en los cuartos donde está el altar, las oraciones a media voz, los rezos con el humo del tabaco que invade el recinto, los conjuros y las invocaciones. No es que de día no se trabaje con los espíritus. Ya sabemos que muchos de los comercios esotéricos disponen de cubículos en la parte posterior para las consultas… Pero en el silencio de la noche a todos nos parece que las plegarias llegan más rápido a la divinidad y que esta se halla en mejor disposición de oírnos. La noche se hace cómplice de lo oculto y

de lo susurrado. Hay que estar iniciado, al menos familiarizado, para penetrar por una de esas puertas que conducen al más allá de la vida y de la razón.

Nadie se sorprenderá si decimos que los comercios mágicos o esotéricos han proliferado con el transcurrir del tiempo. Así se comprueba en las investigaciones de J. Clarac, de García Gavidia y de Pollak-Eltz, particularmente, y en nuestros propios trabajos de campo realizados en los últimos años en Caracas. No hay más que recorrer las ciudades venezolanas y los diferentes centros comerciales para comprobar la proliferación de tiendas esotéricas y «perfumerías» dedicadas a la comercialización de lo sagrado. Basta con leer una revista de santería para observar los numerosos avisos de tiendas mágicas y de especialistas en la magia que ofrecen sus servicios en todo el país. No hay revista o periódico que no incluya el horóscopo, sin contar con los programas de radio y televisión que dan los pronósticos para cada signo zodiacal, como los noticieros dan los del tiempo. Con lo anterior se demuestra, de manera fehaciente, la relación que existe entre el crecimiento de la brujería y de las actitudes mágicas ante la vida con las crisis sociales.

El mundo oral y cotidiano de la religiosidad del Caribe, del que Caracas forma parte, es un mundo rico en gestualidades, en inventiva, refranes, avisos y frases entredichas; un mundo fundamentalmente oral en el que concurren muchos imaginarios religiosos. Ahora se pondrán a prueba las recetas, los daños y las contras; ahora los dioses y espíritus reclamarán la promesa no cumplida; bancos y santeros advertirán, insistirán, amenazarán. Ahora los dioses rivalizarán entre ellos y algunos bajarán sin ser llamados; le toca al babalao hacerle comprender que no es turno, que debe devolverse a Ifé, ciudad sagrada de los yoruba, y esperar una próxima ocasión. Espíritus, orichas, santos y entidades se harán presentes tomando posesión de los cuerpos de los devotos y hablando en una jerga incomprensible para la mayoría de los asistentes al rito. Se concederán favores, se prometerá la suerte, el dinero, el amor, la salud, por el bien del devoto; o también, como castigo, el espíritu airado negará la petición. Entonces habrá que reconvenir al espíritu, aplacarlo dándole su bebida favorita, lisonjeándolo e incluso amenazándolo, porque después de todo, él depende de los fieles que le rinden culto. Ahora, en las casas, en la noche frente al altar, invocando a los santos y a las entidades se sabrá cómo se bate el cobre en estos asuntos y si es verdad que de que vuelan, vuelan, porque las ceremonias de carácter religioso se realizan para que te vaya bien y vivas largo tiempo en la tierra. Y las religiones, sobre todo las paganas, no saben esperar: los devotos quieren la solución de sus problemas aquí y ahora. El sufrimiento de los desafortunados confía en el milagro y en la solución inmediata del mal. Los desfavorecidos esperan que se abran las puertas del paraíso ya.

Así, pues, las prácticas de las distintas religiones se exteriorizan en actos, gestos, comportamientos y actividades de los creyentes de acuerdo con lo que establece la creencia. Los ritos, públicos y privados son pautados, de manera general, por la liturgia[1] de cada religión. Persignarse, arrodillarse, poner las manos juntas en

oración, son gestos conocidos de los católicos. Alzar las manos en alto, abrir los brazos con las palmas hacia arriba, tocar la cabeza y los hombros del semejante mientras se ora por él, voltear los ojos hacia arriba, son gestos de los devotos de las iglesias evangélicas. Los gestos de las religiones de la santería y de María Lionza, los del trance y la posesión, están codificados por la tradición: cada santo, dios o entidad tiene una gestualidad y un comportamiento que lo caracteriza y que despliega ante los presentes para ser reconocido. Todos sabemos que el Negro (Felipe) es grosero, fuma tabaco y bebe ron, que Ochún es coqueta y sensual, y que Changó es colérico y bailador.

La liturgia se compone de los ritos y ceremonias privadas y públicas que pauta cada religión. Son los ritos, los actos sagrados que cada creyente debe hacer a lo largo de su vida: el bautizo es el rito iniciático universal para ingresar a cualquier religión; se hará cuando el individuo nace, como en la Iglesia católica, o cuando la persona se considere preparada para ello, como ocurre en las iglesias evangélicas. La Iglesia católica establece varios ritos que marcan la vida de los individuos católicos en sus diferentes etapas: bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio y extremaunción. Los ritos públicos reúnen a todos los creyentes para celebrar la presencia de Dios, pedir por la paz del mundo o de un país, dar gracias, tal como sucede con la misa —el rito católico que se celebra los domingos universalmente—. En la misa hay un comportamiento pautado durante el desarrollo del oficio. En el momento de la elevación, todos los presentes deben arrodillarse y en el momento de la comunión, los que estén limpios de pecado pueden acercarse al altar y comulgar.

Para iniciarse en la santería hay que escoger a un padrino y una madrina, pero previamente un santo (oricha) ha manifestado en una ceremonia previa su deseo de tener al elegido bajo su protección, convirtiéndolo así en su hijo. El devoto se inicia entonces como hijo o hija de determinado santo y tendrá que «hacerse el santo», esto es, imponerse los collares y los emblemas del santo en cuestión, cumplir con todas las reglas pautadas por esta religión, como por ejemplo vestirse un año de blanco, y otros detalles. Se trata, como dijimos, no solo de un rito de iniciación para formar parte de la religión, sino que además significa la adquisición de una nueva familia: al ser hijo de santo y ahijada o ahijado de determinado padrino o madrina, pasa a formar parte de una nueva red de parentesco, esta vez sagrada, compuesta por todos los hijos que como él se hicieron el mismo santo y por todos los ahijados y ahijadas de los padrinos y madrinas escogidos.

En el caso de la religión de María Lionza, no hay iniciación; uno frecuenta un centro y puede, si tiene dones espirituales, es decir, si muestra disposición para comunicarse con las entidades, irse formando bajo la tutela del banco que dirige el centro. Como hemos dicho, la religión de María Lionza es más que todo una religión que concentra su actividad en la dolencia, en la enfermedad y, por tanto, en la curación de los males físicos y mentales.

Dado que la santería y la religión de María Lionza se practican en las casas de

santo o en los centros, la liturgia dependerá de los oficiantes que presiden: se invocará preferentemente a determinados santos o entidades, se realizarán determinados ritos. El estilo, el carisma —como también se denomina la manera de llevar la liturgia— tendrá el sello de la casa o del centro, aunque nunca el estilo personal se impondrá o se saldrá de la tradición. Siempre, aun el estilo más particular, será reconocido incluso por personas devotas ajenas al centro o a la casa de santo en cuestión.

Las iglesias católicas son los sitios donde los devotos realizan los rituales más importantes de esta religión. El altar mayor, donde está expuesto el Santísimo, ocupa la nave central de la iglesia. A los laterales, altares de los santos, mártires, vírgenes y de Cristo en momentos importantes de su vida, como la crucifixión, el descenso de la cruz y Cristo en brazos de su madre. Algunos de estos altares tienen velas encendidas por los fieles delante de la imagen. En las casas de algunos católicos, se pueden observar cuadros de santos, de vírgenes, del Sagrado Corazón de Jesús y de ángeles. Puede haber un altar pequeño o una repisa con un santo al que se le prende una velita cuando se le reza.

Al no adorar imágenes, las iglesias evangélicas no tienen altares. Un templo evangélico es un espacio limpio de todo decorado, generalmente con bancos o sillas y a veces una mesa con la Biblia y, detrás de ella, el pastor o el predicador. En las casas de los evangélicos no puede haber altares ni imágenes que representen a Dios o a Cristo.

Los altares de María Lionza y de la santería se caracterizan por la mezcla insólita de objetos de todas las procedencias: imágenes o estatuillas de santos católicos, imágenes de las deidades de los yoruba, flores, frascos de perfume, ollas y calderos, piedras. Dado que las Siete potencias africanas conforman una línea o una corte de la religión de María Lionza, puede resultar difícil saber si se trata de un altar de la santería o de María Lionza, pero generalmente, si es de la Reina, tiene una imagen de ella en el centro del altar. Estos altares muestran muy visiblemente el sincretismo que se lleva a cabo con la religión católica sobre todo; pero también, al ver la diversidad de objetos que pueden encontrarse en estos altares paganos, puede uno pensar en el principio de acumulación que rige la magia. Podemos encontrar a dioses egipcios, Buda, personajes históricos, dioses de las religiones indígenas, etc., etc.

La vestimenta es, a veces, reveladora de la filiación religiosa. Todos reconocemos a las monjas y a los sacerdotes de la religión católica. A los mormones los conocemos por la camisa blanca, la corbata azul o negra delgada y los pantalones marrones. Los Hare-Krishna visten de blanco y se rapan la cabeza; los santeros recién iniciados visten también de blanco, pero mucho más adornados y vistosos.

El estudio de la liturgia se extiende al estudio de todo lo que acompaña a los actos y gestos: las oraciones en primer lugar, la música y los cantos, el lugar donde se celebra el rito, el día, la hora y la duración del mismo y, por supuesto, los fines y objetivos de la celebración. Los ritos, como dijimos, son privados y públicos, pero los

públicos son los que mantienen unida a la comunidad de creyentes. Durante la Colonia y todavía después, la Iglesia católica sacaba a los santos en procesión para que cesara una epidemia o para que lloviera. Se trataba, evidentemente, de un rito mágico en el que se le pide a una divinidad que actúe, pero como el beneficio recae sobre la comunidad, este tipo de procesiones «mágicas» caen dentro de lo colectivo, es decir, de lo religioso. El rito propiamente mágico es privado y se paga con dinero. El sacerdote o el pastor tienen ovejas; el mago tiene clientes.

El estudio de la liturgia se complementa con el estudio de los implementos que son necesarios para la realización de los ritos, desde la vestimenta, las imágenes, objetos, libros, instrumentos, todo lo que procede de los tres reinos, el reino animal, vegetal y mineral y que contribuye a la realización del ritual. Si uno reza en su casa frente a un altar donde está una imagen o una estatuilla de José Gregorio Hernández, evidentemente tiene que tener la o las repisas, la estatua o la imagen, la vela, las flores, el incienso… Asimismo, si se va a realizar un ensalme o un despojo, hay que disponer de todo lo necesario para el rito: las hierbas, los jabones y esencias, las oraciones y conjuros que se van a pronunciar y los animales, en caso de que haya sacrificio.

La parafernalia del rito puede entenderse como lo que transita de lo profano hacia lo sagrado. Los objetos que se usan en los rituales se venden hoy en día en tiendas especializadas. Están las tiendas que venden los objetos de la religión católica: las vestimentas de los dignatarios del culto, los objetos del culto, como misales, Biblias, copones, sagrarios, hostias, mantelería, campanas y campanitas, incienso, pila bautismal. Hay que contar con la venta de estampas y libros, dentro de las iglesias y en las afueras de las mismas. Los objetos de los cultos paganos se venden también en tiendas y comercios que ya hemos descrito a propósito de la santería. Tal vez sean los evangélicos los menos dados al comercio, porque no adoran imágenes y solo utilizan la palabra en sus ritos de curación y de salvación. Sin embargo, las iglesias evangélicas producen materiales impresos, especies de catecismos, libros de oraciones, de consejos y recomendaciones…

Para conocer la liturgia de una religión hay que asistir a los oficios, es decir, hay que asistir a los diferentes ritos y ceremonias que se realizan en el año. Está de más decir que estos oficios cambian para adaptarse al tiempo y a las circunstancias, pero los que más cambian son los de las religiones paganas, que aceptan dioses nuevos y modernizan constantemente sus rituales. El ritual es la parte viva de la religión; representa el compromiso de los fieles con la divinidad para agradecerle, suplicarle o moverla a conceder una gracia. Por eso el ritual, la personalidad del creyente se exterioriza el cuando este se despega del mundo profano y cotidiano este ingresa en el mundo sagrado de las divinidades, para tratar con ellas. Sin comunidad de fieles no hay iglesia, dijimos, pero sin ritual no hay acto ni comportamiento religioso: el ritual permite la exteriorización del sentimiento religioso, lo que permite, a su vez, que una religión se pueda ver, oír, decir y contar.

Que nos quede claro que, en toda religión, pero sobre todo en la religiosidad popular, se debe prestar atención especial tanto a los ritos como a la parafernalia usada en los mismos. Los productos naturales (hierbas) que tienen propiedades curativas pertenecen a una tradición que se transmite oralmente. A los productos fabricados (perfumes, esencias, sahumerios, polvos, aceites, velas, estampas, estatuillas, amuletos, oraciones…) se les adjudican ciertas propiedades que se relacionan con los valores de la sociedad, pues se considera que estos productos están cargados de «poderes» para atraer el amor, obtener dinero, tener éxito en los negocios, dañar al adversario, atraer la buena o la mala suerte… De modo que la parafernalia usada en los ritos constituye una vía para conocer los valores y los bienes, espirituales y materiales, que los creyentes anhelan. Revisando la «perfumería, que es la farmacia de la medicina popular», Clarac encontró, en la región andina, 20 productos para atraer el amor, 20 para la obtención de poder, 27 productos para la suerte, lo que le permite «decir con propiedad que, si juzgamos por la “farmacopea” de la medicina popular venezolana, en la actualidad, *Suerte*, *Poder* y *Amor* forman el triángulo buscado por todos»[2]. Además de encontrar más de 400 oraciones-imágenes para obtener la necesaria e imprescindible suerte, señala que mientras hay un solo producto para obtener trabajo, cuyo nombre es «Negocio», hay siete para obtener dinero por suerte y se llaman: «Lotería», «Abundancia», «Dios te dé», «Jugadores», «don Juan del Dinero», «Plata» y «Dinero»[3].

Otro investigador, César Vargas, llevó a cabo un registro de los centros mágico-religiosos y de los productos que se ofrecen en venta, además de entrevistas a los dirigentes religiosos de los centros y a sus clientes, en la ciudad de Maracaibo durante los años 85 y 86, que arrojó los siguientes resultados: los centros se hallan dispersos en toda la ciudad, en las urbanizaciones de lujo, en el casco central urbano y en los barrios. En los que se ocupan de cartomancia, quiromancia y parapsicología el costo es mayor y la clientela está compuesta de profesionales universitarios, políticos, artistas y comerciantes y otras personas del sector alto y medio. Estos centros, que disponen de recursos económicos más o menos elevados, se promocionan todo el año utilizando los medios de comunicación escritos y radiales. En total, Vargas registró 141 centros: de espiritismo y magia blanca, 91; de cartomancia, 40; de quiromancia, 3; de magia negra, 7; e hizo también un listado de esencias, jabones, sahumerios, polvos, aerosoles, velones, perfumes, sales, plantas aromáticas, aceites mágicos en 91 «perfumerías» de Maracaibo. Sus observaciones concuerdan con las de otros investigadores que estudiaremos en el capítulo siguiente de este trabajo. Vargas nos dice que un 95% de los brujos afirma que a sus «consultorios acuden personas de todas las capas sociales y profesionales»[4]. La salud y los problemas sentimentales son los motivos de consulta principales, pero a diferencia de lo que otros antropólogos han señalado respecto al desinterés de los venezolanos por el trabajo,

Vargas afirma que lo que más se vendía en las perfumerías son los baños contra la mala suerte y los baños para conseguir trabajo[5]. No deja Vargas de relacionar el crecimiento de los centros de magia en Maracaibo y en otras ciudades del país con la agudización de la ineficacia del servicio médico-asistencial[6], como señalan la mayoría de los estudiosos. El autor, en su combate contra la magia, enumera también, como causas de su crecimiento, el juego y el consumo de alcohol, por las desarmonías conyugales que genera, la influencia de las películas sobre magia que transmiten en los canales de televisión y el cine, y la mala calidad de la educación, que falla en cuanto a la orientación de los alumnos[7]. Aunque la información es valiosa y el trabajo podría considerarse una primera aproximación a los establecimientos que comercian con la magia, el soporte teórico de la investigación no presenta el rigor deseado, por lo que se hace difícil su comprensión.

De los discursos antropológicos sobre lo religioso que hemos analizado se desprende, entonces, que la creencia en la suerte y su afanosa búsqueda ocupa, sin duda, el lugar central en la religiosidad popular, debido a la importancia que se le adjudica en la resolución mágica de las dificultades y conflictos. Gustavo Martin, por ejemplo, señala que los barloventeños creen que cada hombre tiene una estrella que brilla o se opaca de acuerdo con su suerte. Los hombres tienen entonces buena o mala estrella; la «mala suerte», agrega, sirve de explicación a casi todos los hechos desafortunados que ocurren[8]. También la socióloga Nelly García Gavidia señala la importancia que la noción de la buena o mala suerte tiene entre los adeptos y oficiantes del culto de María Lionza. Así, refiriéndose al desempleo, nos dice que la causa de este es vista siempre como «mala suerte». Los adeptos creen que los espíritus pueden premiar a los fieles que cumplen con los rituales, proporcionándoles «buenas oportunidades». A los que aun cumpliendo no reciben el «premio» de los espíritus, se les estimula a la práctica del culto y se les refuerza con prácticas mágicas para vencer la «mala suerte»[9]. Constatamos entonces que esta necesaria e imprescindible suerte actúa mágicamente sobre la capacidad de obtener ciertas cosas como el dinero, por ejemplo, y actúa también mágicamente sobre el prójimo, con el auxilio de los espíritus como únicos aliados. De aquí se deducen dos consecuencias importantes: primero, que el futuro, expresado en lo que los devotos esperan, desean o anhelan, no depende de la voluntad de los seres humanos, sino del auxilio de lo sobrenatural (de las divinidades y de los ritos), y segundo, que la realización de los deseos y anhelos puede hacerse en detrimento del prójimo. Se trata de mover a la divinidad para que me conceda *a mí* lo que le pido, aun cuando esta concesión pueda causar daños, pérdidas o sufrimientos al otro —cuando no se pide expresamente, como veremos en algunas oraciones, la realización de un daño al prójimo—.

Llegamos, de este modo, a la conclusión de que, dentro del sistema mágico de peticiones, la «buena» suerte concedida a algunos puede resultar en mala suerte para otros, y estos otros deberán poner en marcha los ritos (despojos, limpiezas y ensalmes) para anularla o contrarrestarla. En palabras del lenguaje religioso: los otros

deberán poner en marcha las «contras» que deshacen los «daños», inaugurando, de esta manera, una espiral sin fin que nos convierte a todos en perseguidores y perseguidos.

Una lectura más psicológica de la creencia en la suerte nos permite plantear que, así como los infortunios se adjudican a la mala suerte, así también los logros o el éxito se adjudicarán a la buena suerte. En ambos casos, no hay reconocimiento de la propia responsabilidad: los dioses, pero también el azar, guían nuestras vidas, que el viento del destino arrastra hacia un lado o hacia otro. Tampoco, entonces, los logros de los demás merecen nuestro reconocimiento: puesto que son favores de los dioses o son debidos al azar, podemos pasarlos por alto… Comentaremos de seguidas las nefastas consecuencias de esta manera de pensar.

La Antropología religiosa ha propuesto varias teorías para explicar este tipo de razonamiento mágico, desde que Lévy-Strauss, en su libro *El pensamiento salvaje*, demostrara que el pensamiento mágico, el pensamiento religioso y el pensamiento científico no constituyen una línea evolutiva sino que se dan en forma simultánea en la cultura y en los individuos. En un intento por encontrar una explicación histórica a este tipo de razonamiento mágico en Venezuela, Clarac nos dice que, en nuestro país, la «afanosa búsqueda de la suerte muestra la inseguridad en la que se siente un pueblo que ha vivido los traumatismos de la conquista española y luego de la colonización, que ha soportado los caprichos de "los que mandan", dictadores y otros, y que ahora desea su revancha: mandar también en amor, en política, en dinero, y para lograrlo: ¡tener siempre suerte!»[10].

Nosotros pensamos, por el contrario, que nada ganamos al culpar a un tercero de nuestros males, y que la asunción de la responsabilidad es la que nos llevará a un mejor conocimiento de nuestra sociedad y de nosotros mismos. La proyección de la culpa sobre el otro (sea este extranjero —colonizador español o yanqui— o dictador venezolano) agrava el problema, ocultándonos nuestra propia realidad psicosocial. Con lo que sí estamos de acuerdo es con la disposición a mandar que tenemos todos los venezolanos, disposición que entendemos como la persistencia del autoritarismo, de ese autoritarismo que la Sociología ha denunciado tantas veces, y que bien puede utilizar «la revancha» como manipulación política.

En los recorridos que hicimos por las «perfumerías» durante el año 2009 y 2010, en el centro de Caracas, en Catia y en la avenida Baralt, principalmente, confirmamos la proliferación creciente de los comercios y tiendas que ya no se llaman «perfumerías» sino tiendas «esotéricas», con nombres que aluden a las deidades o a los ritos. Prácticamente, la Avda. Baralt hay que cruzarla en zigzag debido a la proliferación de este tipo de comercios a ambos lados de la vía. Desde pequeños establecimientos que venden distintas clases de hierbas sobre todo, y en menor cantidad, velas, tabacos y esencias, hasta establecimientos que ofrecen un surtido diverso de los objetos mágicos que los practicantes de los cultos necesitan. Hay algunos grandes establecimientos, muy concurridos, en los que se despacha por turno.

En estos comercios y tiendas los objetos aparecen mezclados: jabones, esencias, extractos, perfumes, polvos diversos y para fines también diversos; barajas españolas, tarot, tarot de los orichas, al lado de estampas de los santos católicos. Estatuas, a veces de gran tamaño, de los santos católicos y de las deidades afroamericanas, y de las entidades de María Lionza, al lado de estatuas y estatuillas de Buda y de las divinidades del panteón hindú. Estas tiendas y comercios constituyen un mundo por sí solo. En ellos se entroncan la fe, el comercio, las prácticas y los devotos. El dinero circula todo el día y todos los días. Basta permanecer unos minutos en cualquiera de ellas para darse cuenta de que los devotos que solicitan tal o cual mercancía, así como los vendedores, utilizan un vocabulario especial que se refiere a un mundo sobrenatural, que convive con el mundo profano de todos los días: nombres de esencias y jabones, palabras como *trabajo*, *daño*, *contra*, *entidad*, *espíritu*, *despojo*, *limpieza*, *baño*, *tranca* y *destrancadera*, *banco*, *materia*, y muchas otras, de significado preciso, conforman el léxico de lo sagrado-popular en Venezuela.

Preguntamos en las tiendas y comercios esotéricos por lo que más se vende, por las cosas que el cliente pide reiteradamente, y la respuesta unánime es «prosperidad», es decir, el cliente pide una esencia, un jabón, un baño, «para que le vaya bien en todo». Insistimos en el significado de la palabra «prosperidad», y la mayoría de los presentes en las tiendas nos aclara que la «prosperidad» se refiere a la buena suerte, al amor y al dinero. En cuanto al dinero, específicamente, en este mundo de la religiosidad y de las prácticas mágicas, aparece como un valor independiente del trabajo. Así, por ejemplo, el dueño de una de las tiendas que visitamos nos explica que «las damas interesadas en el dinero, lo que piden, en realidad, es un hombre que tenga dinero y las mantenga, sin importarles la procedencia de ese dinero». En eso se nota, nos dice, que tales damas son «interesadas». Los hombres, en cambio, continúa nuestro informante, «buscan una buena mujer; muchos hombres buscan más el empleo». La reflexión que podemos hacer después de esta información es, obviamente, que la buena mujer es aquella que no está interesada en el dinero. Y dado que el dinero no se adquiere únicamente por el trabajo, la cuestión de la «buena suerte» se vuelve primordial: la buena suerte aumenta las probabilidades de ganar dinero en lotería, carreras de caballos, en una rifa, en apuestas o juegos de azar. Algunos vendedores nos informan que la gente pide más el dinero por vía de la suerte. «Conseguir empleo es una cosa, el dinero es aparte», afirma enfáticamente el vendedor de una perfumería.

Hay un asunto que merece especial atención, dentro de los estudios de religiosidad, y es el del análisis de las oraciones que vienen en el reverso de las estampas de los santos populares y de las deidades de María Lionza y de la santería. Estas oraciones (invocaciones, plegarias, ruegos, conjuros), escritas en el reverso de la estampa, constituyen un elemento principalísimo de los ritos. Recordemos que

Jacqueline Clarac encontró más de 400 oraciones-imágenes para la suerte en la región andina. Todos hemos visto estas estampitas de variados tamaños que se venden en las tiendas esotéricas y en los alrededores de algunas iglesias. En ellas, no solo están las figuras de los santos y de las deidades, sino también la función que santos, deidades y espíritus cumplen en la sociedad, al proteger, impedir o promover determinadas acciones y fenómenos. Y dado que las acciones religiosas tienen que ver con este mundo[11], con los bienes y valores de una sociedad, las peticiones de los devotos, las oraciones y las promesas constituyen otra vertiente que nos ilustra sobre estos bienes y valores expresados en deseos, ruegos, necesidades, peticiones y anhelos.

La creencia en el poder de las palabras la define muy bien Alfredo Chacón en su libro *Curiepe* cuando escribe: son las palabras que los fieles o los encargados del ritual dirigen a los dioses, espíritus o entidades de su devoción; una palabra sagrada que se supone llega a oídos de la divinidad para moverla a la protección, al amparo o a la concesión de la gracia que se pide.

> Las plegarias mágicas constituyen toda una dimensión de la cultura tradicional y abarcan por igual los planos lingüísticos de la palabra escrita y la palabra hablada. Su contenido explícito consiste generalmente en invocaciones a las figuras religiosas de cuyo poder divino se pretende disponer a favor del propósito inmediato del acto mágico; en tal sentido, las figuras religiosas son presentadas, mediante variados recursos retóricos, en función de sus hazañas arquetípicas en el campo de la curación, y en general de la solución mágico-divina de conflictos y penalidades. De este modo, las oraciones aparecen como la fijación y la expresión lingüístico-ritual de la representación tradicional de la enfermedad y la curación, y más exactamente, como la fundación mítica de la práctica y la eficacia simbólica del ensalme[12].

¿Cuál es el mal, la enfermedad, que se pretende curar con la oración?, ¿qué santos o deidades se invocan para solucionar determinados problemas?, ¿cuáles son los problemas o dificultades que con mayor frecuencia registran las oraciones?, ¿cuáles son los deseos y las peticiones de los devotos? Estas y otras preguntas similares nos suministrarían un cuadro de los males que aquejan a los devotos de los santos o deidades invocados; de los atributos de la divinidad que dan lugar a la invocación y a la petición; del tipo de «retórica» de la oración (si es un ruego, mandato o conjuro); de las exigencias y condiciones que plantea la oración; del tipo de promesa con que se compromete al devoto. Gustavo Martin, en su libro ya citado, señala que el vía crucis sirve para curar el cáncer, la tuberculosis y perdonar los pecados mortales; la oración de la Magnífica, para espantar al demonio; el padrenuestro, para sacar a las almas del purgatorio; la oración de santa Rosalía, contra la peste; la oración del

tabaco, para hacer regresar a alguien[13]. En resumen, el estudio de estas oraciones permitiría un diagnóstico de las carencias, necesidades y expectativas de la población, traspuestas al plano de lo sagrado, quizás por no encontrar la solución en el plano de lo profano cotidiano.

Aunque los límites entre religión y magia no son precisos en ninguna cultura, la relación individual que se establece con la magia sirve para diferenciarla de la religión que, teóricamente, se define con una relación colectiva con lo sagrado, en la que se pide por el bien del colectivo de una nación o de un grupo. La relación personal con la magia y con el brujo es lo que permite afirmar que el mago tiene una «clientela» y que la magia siempre se lleva a cabo en privado. Angelina Pollak-Eltz, en su libro sobre María Lionza, nos suministra una lista de los «anhelos de los adeptos que acuden a los "bancos" y médiums día tras día». Estos anhelos son los siguientes[14]:

1. Curar a una persona de una enfermedad auténtica o imaginaria. Protegerse contra las enfermedades.
2. Quitar «la pava», el «mal de ojo», o un conjuro enviado por un enemigo. Protegerse contra hechizos, pavas y envidias.
3. Protegerse contra accidentes.
4. Proteger la propiedad.
5. Concebir o evitar tener hijos.
6. Encontrar y retener a un marido. Solucionar problemas amorosos en general.
7. Hacerse el hombre potente y hacerse amar.
8. Asegurar el bienestar de una persona o de la familia.
9. Tener éxito en los negocios, en los estudios y en la lotería.
10. Encontrar empleo.
11. Purificar la casa de todas las malas influencias.

Los «trabajos negativos», añade la autora, tienen los siguientes propósitos:

1. Venganza.
2. Deshacerse de un hombre o de una mujer. Deshacerse de un amante.
3. Castigar a alguien.
4. Causar daños a otros.

Ofrecemos enseguida algunas oraciones que ilustran los deseos y anhelos de los creyentes de nuestro país. Comencemos por Curiepe, el pueblo icono de Barlovento, con estas oraciones que Alfredo Chacón recogió de la boca de un ensalmador que curaba las picadas de culebra:

Me persigno con los tres clavos de Cristo y me abrazo a la Santísima Cruz

> para que me acompañe el dulce nombre de Jesús. Jesucristo sea conmigo, la madre que lo parió y la hostia consagrada y la Cruz donde murió. Oh, Virgen de Consolación, Madre de un Verbo Divino, con tu gracia y bendición voy a andar este camino. Dios conmigo y yo con Él, Él adelante y yo atrás d'Él. Dios conmigo y yo con Él, Él adelante y yo atrás d'Él. Paz Cristo, Cristo paz. Amén[15].

Se nota en la oración el tono y el estilo católicos y la estrecha y personal relación entre el devoto y la divinidad. Veamos esta otra oración que se reza mientras se procede a ensalmar:

> En el nombre de la santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Bienaventurado y glorioso son el señor san Benito y san Pablo y san Pantaleón. Líbrame de todo animal rabioso y ponzoñoso por la merced y gloria que el Señor te dio en la hora de tu muerte. Dame Señor tu parabién por el fin glorioso con que quisiste honrar al santo al borde de la cruz (…) Entre paja caminando y brava culebra pisando y tan mansa lleguen a mí como mi Señor Jesucristo al pie del santo al borde la Cruz, Amén Jesús.
> Santísimo Sacramento, Hijo del Inmenso Eterno dame tu auxilio divino para curar este enfermo que está moldío de culebra, animal rabioso y ponzoñoso, por la merced y gloria que'l Señor te dio en la hora de tu muerte. Amén Jesús.
> En el pie traigo una luz y en la mano una cruz. Maldecía sean las culebras por el dulce nombre de Jesús… Amén Jesús. Jesús consumátum es. Jesús consumátum es. Jesús consumátum est[16].

Sigamos con algunas de las que recogió Jacqueline Clarac durante su investigación sobre el culto de María Lionza en la región andina:

> **Oración al Espíritu de la Buena Suerte**
> Oh misterioso Espíritu que dirige todos los hilos de nuestra vida. Desciende hasta mi humilde morada, ilumíname para conseguir por medio de los secretos azares de la lotería, caballos u otros juegos, el juego que ha de darme la fortuna y con ella la felicidad y el bienestar que recibirá mi alma, observa que mis intenciones son puras y sanas y que van encaminadas al bien y provecho mío y de mis prójimos…[17].

> **Oración al Espíritu Intranquilo**
> Espíritu Intranquilo, yo te pido, yo te imploro. Espero que corras y te metas en

> el corazón de (se dice el nombre de la persona) y no le des ni paz ni sosiego, que siempre esté pensando en mí. No le dejes en silla sentarse, ni en mesa comer, ni en cama dormir, siempre y cuando yo rece esta plegaria al Espíritu Intranquilo me lo intranquilice como el agua de mar. Que corra y nadie lo socorra hasta llegar a mis plantas y no ponga su atención en ninguna mujer casada, viuda o soltera y siempre esté pensando en mí. Fulano… Yo juro a Dios y a la santa Cruz que tienes que andar detrás de mí como los vivos detrás de la Cruz…[18].

Y la poderosa **Oración del cigarro** (es decir, del tabaco) que sirve para varios menesteres:

> Ofrezco este cigarro con los cuatro costados y los cinco sentidos de X, por el santo día en que lo bautizaron y por su santo Ángel de la Guarda, por el santo de su devoción, por el día en que lo engendraron, por el día en que va a morir, por el día en que lo van a enterrar, por los pasos que han de dar con él en el cementerio, por los siete espíritus de X, por los cuatro espíritus que reinan en el santuario de la Reina Margarita, por san Juan de la Calle, para me traiga a X, por san Juan del Camino para que lo ponga en el camino de mi casa, por san Juan del Pensamiento para solamente piense en mí y no pueda pensar en otra mujer, por san Juan de los Amores para que ponga todo el amor en mí, por san Juan del Dinero para que me traiga dinero, por san Juan de los Obstáculos para que me venza todos los obstáculos que tenga X para venir a mi lado, por san Juan de los Cuatro Vientos Norte, Sur, Este y Oeste para me lleven el humo de este cigarro donde él frecuente hasta no estar en la puerta de mi casa, manso y humilde, como llegó Jesucristo a la presencia de Pilatos; así como me emborrachaba a mí este cigarro, así quiero que me emborraches a X de amor por mí. Le ofrezco un Padre Nuestro y un Credo al Ángel de la Guarda de X. san Marcos de León así como amansaste la Draga y el Dragón, así quiero que me amanses a X. Y el espíritu vivo de él para que me lo traigas a la puerta de mi casa por san Juan de las Voces, para que oiga mi voz donde quiera que esté X más voces por el Ánima de la Llorona y las Ánimas Ambulantes. Si tiene cabeza que me piense, si tiene ojos que me vea, si tiene nariz que me huela, si tiene boca que me hable, si tiene oídos que me oiga, si tiene corazón que me quiera, si tiene manos que me tiente, si tiene pies que me busque; que no tenga gusto ni placer si no está a mi lado, ni con mujer ni hombre hablar, ni en la cama pueda dormir ni en la mesa pueda comer…[19].

Habremos notado cómo en una misma oración aparecen santos y espíritus pertenecientes a diferentes religiones: el Espíritu Intranquilo, que no sabemos quién

es; santos católicos; otros santos inventados, como san Juan de los Obstáculos; los demás santos son don Juanes de la corte de María Lionza, el Ángel de la guarda, la Llorona, las Animas Ambulantes (¿serán las mismas que las del purgatorio que también deambulan pidiendo rezos?), todos juntos en una misma oración, porque la magia es acumulativa y se basa en el principio de mientras más, mejor.

Veamos esta otra versión de la oración del tabaco que reproduce Angelina Pollak-Eltz en su libro sobre María Lionza, advirtiéndonos que las prácticas más comunes para llamar a una persona o para encontrar al esposo infiel están relacionadas con el fumar puros. Para que el rito sea eficaz, el «banco» en el altar debe fumarse el tabaco y rezar el conjuro a la vez:

> Se hace la señal de la cruz y se dice: con el permiso de Dios todopoderoso y de la buena voluntad de los Santos espíritus terrenales y celestiales, ofrezco los humos de este tabaco: al juicio, pensamiento y persona, cinco sentidos, materia viva y calmada, naturaleza y cerebro de Fulano. El día de hoy, el día en que nació, el día en que bautizaron, el día en que se ha de morir.
>
> Tres veces tembló la tierra y tres veces tembló el mar, que así tiemble el corazón de Fulano como me piense abandonar. Tres mil rayos tiene el sol y tres mil tiene la luna, que por tres mil rayos se han de reventar los huesos y coyunturas de Fulano a mis puertas. Fulano con dos te veo, con tres te ato, la sangre te bebo y el corazón te parto. A nombre de Fulano van ofrecidos los humos de este tabaco, válgame las palabras del bautizo, la hora en que te llevaron a la iglesia, la epístola que te rezó el cura cuando te fueron a bautizar, el Credo y el Señor mío Jesucristo que te rezaron tus padrinos en el bautisterio. San Felipe Capuchino sea el patrón que te traiga a mi casa, san Juan Bautista Bienaventurado, que desde el vientre de Isabel fuiste coronado, te pido con gran anhelo, que antes de que yo termine este Credo y tabaco, revientes a Fulano por mi casa. María Lionza, tú que eres tan poderosa, porque Dios te ha dado ese poder, préstamelo para que yo sea buscada, amada y anhelada por Fulano. Al espíritu de santa Elena, para que lo haga que corra, que yo lo ato con la horma de mi zapato. Si efecto tú me vas a hacer, cinco señas te voy a pedir, y una de esas tú me vas a dar y son niño llorar, gallo cantar, perro ladrar, gato aullar y puertas tocar. Se rezan el Credo y el Señor mío Jesucristo[20].

Aquí Dios, Jesucristo, san Juan Bautista y María Lionza se reúnen, el credo y el tabaco, lo católico y lo indígena, son los poderes que darán «efecto» a la petición.

Cualquiera de nosotros puede ir al centro, en las perfumerías o tiendas dedicadas al comercio con lo sagrado y en los alrededores de la iglesia de santa Teresa y comprar estas imágenes-oraciones, como las llama Clarac. En nuestro trabajo de campo, realizado en estos dos últimos años, hemos notado que el estilo de las

oraciones ha desmejorado[21]; además, el estilo es menos dramático y son más reducidas, tal vez para que quepan en la estampita, cuyas medidas son, por lo general, de 9 x 6 cm, las de tamaño más económico (Bs. F. 3). Oración a san Onofre, oración al glorioso san Alejo, oración al Arcángel san Miguel, oración a santa Marta la Dominadora, oración a santa Bárbara bendita reina de la generación, oración a la negra Francisca (la imagen es la de una mujer morena voluptuosa con un ramito de flores y la cara contrariada), oración a san Elias del Monte Carmelo para vencer y dominar a todos sus enemigos, son algunas de las muchas que se venden. La popularidad del Anima de la Pica Pica es notoria por la demanda de su oración; se cree que sus «cenizas» protegen de la muerte violenta, razón por la cual los policías la piden mucho. Reproducimos a continuación la oración del Ánima de la Pica Pica y la oración a santa Marta la Dominadora que se venden en el centro de Caracas. Nótese el estilo descuidado y los errores de sintaxis, en comparación con los ejemplos anteriores:

Oración al Ánima de Pica Pica

Gloriosa Ánima de Pica Pica, Ángel supremo entré los ángeles ideados por Dios, fuiste asesinado en la noble mula que aguardaba tu regreso y que por ella fuiste encontrado y así poder darte cristiana sepultura, como bien lo merecías y desde entonces eras ánima del bien y del mal, procede rápido en cuanto te pido sea bien o mal como tu lo profesas por el ángel más rebelde del espacio te ofrezco esta vela litúrgica, para que me concedas el favor que en este instante te expongo.

(Aquí se pide el favor que se desea obtener, Amén).

Oración a santa Marta la Dominadora

¡Oh santa Marta!, Virgen Dominadora de la Serpiente. Vos que salvasteis un niño de segura muerte, envuelto por una Serpiente y al cual Dios, por intercesión de santa Marta, le concedió al niño, por medio del toque de un clarín o silbato se acercaran respetando su inocencia (esto ocurrió en África en el año 1400).

Asimismo deseo santa Marta mía, que por intercesión de san Cipriano, me libres de toda maldad y castigues a todo aquel que pretenda hacerme daño, permitiendo que la Serpiente que arropa a santa Marta los domine enredándosele en tu cuerpo hasta que se arrepienta y me pida perdón de rodillas.

Así mismo encomiendo mi fe a san Wenceslao para que… (nombre)… (sea mi amante, esposo o marido) me atienda y no me desampare en mis necesidades, de lo contrario santa Marta lo domine con la Serpiente, para que venga manso a mis pies. Amén.

Se reza un Padrenuestro y un Ave María. (Se prende un velón preparado, santa Marta lo dominará).

La estampa de la oración a santa Marta la Dominadora muestra a una mujer con un traje fucsia bordado, una especie de corona y una culebra con dos cabezas que pasa por sus hombros y sus brazos. Podría ser una imagen de María Lionza.

Terminemos este muestrario de oraciones con la oración a san Onofre que obtuvimos recientemente en la iglesia de san Francisco:

Glorioso san Onofre

Poderoso defensor mío, nunca abandones a mis seres queridos ni a mí, protégenos y concédenos la salud y prosperidad. En ti deposito todo lo que hay en mi ser y dejo en tus manos todo lo que pueda pasar, te pido apartes de mi camino toda fuerza negativa así como también a todas aquellas personas que deseen hacerme daño, en ti confío en ti me amparo dame tu bendición por siempre.

Glorioso san Onofre, a quien he escogido por mi protector particular y en quien tendré absoluta confianza, concédeme que yo experimente los saludables efectos de tu poderosa intersección con nuestro Dios. En tus manos deposito todas mis necesidades y en particular las que hoy pongo bajo tu protección. Alcánzame pues este favor y todas las demás gracias necesarias para liberarme del pecado y conseguir la salvación de mi alma… Amen. Gracias san Onofre por favores recibidos, y por tu divina bendición con el permiso de dios todo poderoso, muchas gracias por escuchar mi petición, amén.

Como se puede apreciar sobre todo en la oración a san Onofre el lenguaje empleado es bastante escueto. Pareciera que el objetivo es borrar toda connotación mágica. Imaginamos que la «fuerza» negativa es el demonio, porque, en el caso contrario, se trataría de fuerzas negativas de la naturaleza y del cosmos, como las conciben los animistas y la Nueva Era. Faltan signos de puntuación. El segundo párrafo es aún más deprimente: «he escogido por mi protector» debería ser «he escogido como protector»; «tu poderosa intersección con nuestro Dios» es un disparate: debería decir «tu poderosa intercesión ante nuestro Dios». La expresión «deposito todas mis necesidades…» es francamente de mal gusto, y el coloquial «Alcánzame pues este favor», ni se diga. No creo que nadie se conmueva recitando esta oración. Y no es error nuestro: el «dios» del tercer párrafo está escrito con minúscula y «todo poderoso» es una sola palabra. En fin…

Y así como cada oración sirve para algo específico, y los daños y las contras se hacen atendiendo a una realidad determinada, asimismo cada jabón, esencia o baño

sirve para un determinado propósito. Evidentemente, hablar sobre la práctica de la religiosidad popular es asunto de nunca acabar, pues los productos, naturales y artificiales, surgen de las necesidades de los fieles, porque la religiosidad popular está pendiente del *pan nuestro de cada día dánosle hoy*. Dejemos nuestro estudio hasta aquí, pero antes de pasar al tercer capítulo de este trabajo quisiéramos referir la escena a la que asistimos sentados atentamente en una silla de un almacén esotérico de la avenida Baralt que atendía por turno y con varios puntos de venta en el largo mostrador. Los vendedores, hombres y mujeres, más de 10, no se daban abasto con tantos pedidos. Nosotros observábamos y ni ojos ni oídos eran suficientes para abarcar el mundo que allí se desplegaba. De pronto entró una joven: tacones altos de plataforma de corcho, *short* muy pegadito de *blue jean*, franela escotada que no lograba tapar lo que todo el mundo imaginaba, y morena como era, casi negra, una masa de trencitas amarillas le caía en la espalda. Me quedé muda. Ochún, la diosa del amor en la santería y en la mitología yoruba, había hecho su aparición esa mañana neblinosa, en la tienda. La joven, de unos 24 a 27 años, se tongoneó hasta el mostrador; los vendedores, extáticos, esperando, y yo pude oír:

—*José, dame dos frascos de «Amansa-guapo», ahí.*
—*¿Y para qué tú los quieres, mi reina?*
—*No serán para ti, que ya te tengo amansaíto.*

Salió Ochún con sus dos frascos y las miradas de todos que la envolvían. Iba por la avenida Baralt como una reina, mientras yo, humilde investigadora, no salía de mi asombro.

En otra ocasión, entro a una tienda de una santera venezolana en los alrededores del Centro Simón Bolívar y le pregunto si tiene la estampita de san Alejo:

—*Sí tengo, pero no te lo recomiendo, porque llevo un año pidiéndole que me lo aleje de Miraflores y todavía está. No lo vendo, lo tengo castigado y no lo vendo.*

2. Cada quien con su creencia

Cuando decimos que los venezolanos no tienen formación religiosa y, por ende, tampoco tienen convicciones religiosas firmes, a algunos les parece bien porque piensan que así no se dejarán manipular. Pero esto no es rigurosamente cierto. Puede ser incluso lo contrario: por no tener una sólida formación religiosa, los venezolanos creyentes pueden caer fácilmente en fascinación por una religión o por un líder religioso carismático. Como pudimos deducir a través de nuestras entrevistas y trabajos de campo, la mayoría de las personas que se confiesan católicos se consideran «católicos no practicantes» («católico a mi manera», «en teoría católico», «católica por herencia») y con esta aclaratoria quieren precisar que son católicos, pero que no cumplen con la práctica religiosa. Son entonces los que hemos llamado, en el capítulo I, «católicos de fachada»: no rezan, no confiesan se ni comulgan, no van a misa o van muy de vez en cuando, pero asisten a los oficios religiosos cuando se trata de conmemorar un evento familiar: bautizos, matrimonios, misas de difuntos, principalmente. Muchos añaden incluso que van a estos oficios «por cumplir» o «por obligación». De entrada, debemos señalar que, salvo en los católicos, los devotos de las otras religiones que se profesan en Venezuela no se clasifican en practicantes y no practicantes. Los evangélicos, santeros, marialionceros, si son de esas religiones es, precisamente, porque las practican. La razón, quizás, de esta clasificación entre los católicos, está en que la religión católica forma parte de una tradición familiar que puede ser continuada o no por los individuos en el transcurso de sus vidas. Cuando la tradición es interrumpida, ello no significa, sin embargo, que el individuo renuncie a su religión o se afilie a otro credo religioso.

En cuanto a la religiosidad, es decir, a la práctica religiosa diaria, la mayoría de los entrevistados[1] se consideran personas religiosas. Creer en Dios y practicar más o menos la religión son los requisitos mínimos para definirse como personas religiosas. He aquí una definición de lo que la mayoría de los entrevistados considera ser religioso: «Sí (soy religioso), porque creo en Dios, porque trato de cumplir con los mandamientos de Dios, porque asisto a la iglesia, voy a misa cuando puedo» —la respuesta es de un mesonero de 24 años—. Así mismo, un joven de 20 años, que trabaja como cocinero en un café y se confiesa palero, nos dice que es religioso «porque tengo 14 años practicando esa religión». Por el contrario, no se considera religioso el presidente de una ONG, de 32 años, quien afirma: «No, porque no practico rituales propios de la religión, no voy a misa, no profeso fe a santos». Pocas personas se refirieron a la relación con algo trascendente para definir su religiosidad, entre ellas, un bioanalista de 63 años, que vive en Petare y dice: «Yo diría que mucha gente puede ser religiosa sin pertenecer a una religión particular, porque la religión debe tener algún tipo de vivencias, de devociones comunes a todos los seres humanos, independientemente de si esas vivencias están estructuradas en una religión

particular». La administradora de un colegio, de 64 años, que vive en La Castellana, nos dijo: «la religiosidad es el punto final de la vida, lo que nos permite actuar, comportarnos y ser, en función de una esperanza que tenemos de que todo no termina en este mundo». Asimismo, un abogado, de 69 años, quien se ocupa de actividades culturales y se considera «muy religioso, muy espiritual», cree que «hay una existencia después de esta; tengo una relación con el universo muy grande, eso me viene de mis padres, sobre todo de mi padre, que era un hombre muy devoto». A pesar de estas respuestas que relacionan la religiosidad con la trascendencia y resultan particularmente interesantes por eso, podemos afirmar que, en general, la práctica religiosa (y no la trascendencia) es lo que define mayormente la religiosidad para nuestros entrevistados.

La mayoría de los venezolanos de todas las edades rezan, no solo las oraciones ya conocidas de la Iglesia católica como el padrenuestro y el avemaría, sino que muchos nos aclaran, evangélicos o no, que oran. Orar significa para ellos que no se conforman con decir una oración de memoria sino que conversan con Dios, le piden y le agradecen. Algunos aclararon que rezan poco o rezan solo en momentos difíciles. Pocas personas dijeron que no rezaban y adujeron como razones que perdieron la costumbre o no creen en el rezo. Lo importante es destacar que hay un porcentaje grande de personas que rezan u oran: por su familia, por la paz del mundo, por Venezuela, para pedir perdón, para pedir ayuda, para agradecer y para sentir tranquilidad.

La mayoría le reza a Dios y a algún santo de su preferencia: José Gregorio Hernández es el santo al que más le rezan; le sigue la Virgen María en sus diferentes advocaciones: Virgen de Betania, María Auxiliadora, la Rosa Mística y otros santos, como san Marcos de León. También se le reza a un «Dios interno» y al «universo». Pensamos que muchas de las personas, sobre todo aquellas pertenecientes a las clases más desfavorecidas, le rezan únicamente a Dios por influencia evangélica, a sabiendas o no. Cuando en años anteriores preguntábamos: ¿A quién le reza usted?, la mayoría de las personas respondían diciendo que le rezaban a san… o a santa…, el santo de su preferencia. Ahora, le rezan primero a Dios y después al santo de su escogencia, tal como lo advertía J. Clarac para los Andes[2]. Pensamos que mientras más ganan terreno las iglesias evangélicas, más se dirige la oración a Dios solamente.

La creencia en Dios es una constante en todas las entrevistas y en todas las conversaciones: todos los entrevistados creen en Dios; incluso las personas que dijeron no tener ninguna religión creen todas en Dios. «Yo no diría que soy ateo», dijo expresamente una persona que afirmó no profesar ninguna religión. En cuanto al concepto mismo de Dios, nos parece que Dios es concebido como una fuerza que todo lo puede, una fuerza cósmica o de la naturaleza que poco sugiere la personificación de un padre bondadoso. Sirva la siguiente respuesta de un

entrevistado de 44 años, chef de cocina, para ilustrar lo que acabamos de decir: «creo que hay una fuerza superior que está, de una u otra manera, guiándonos a los que tenemos fe en ella». De las entrevistas y conversaciones se deduce un concepto muy primario de Dios, una fuerza incluso no tanto religiosa sino sagrada, es decir, una fuerza que no se concibe como un elemento cultural sino natural, pero eso sí, una fuerza solo bienhechora: «Dios no castiga», afirma la mayoría de los entrevistados. El nombre de Dios se pronuncia muchas veces durante las entrevistas y conversaciones, pero el Diablo no. Los católicos dejarán de hacer ciertas cosas («baños», consultas a hechiceros o a adivinos) porque no son del agrado de Dios, o «por temor a Dios», pero no porque sean cosas del Diablo y cometerían pecado si las hicieran.

Como habíamos señalado, de manera general, la religión católica forma parte de una tradición familiar que tiene como figura central a la madre, y sobre todo, a la abuela, depositaria y transmisora de la catolicidad. La religión católica pertenece al ámbito de la infancia del individuo: allí despierta y se consolida, en la casa y en los colegios (si se trata de un colegio de monjas o de curas). Con el transcurrir del tiempo, la religión se convierte en un vago recuerdo que deja la creencia en Dios, algunas normas de conducta contenidas en los Mandamientos y la obligación de portarse bien para ir al cielo. Así, pues, la religión es algo que quedó en la infancia y no creció ni maduró con el individuo; de allí su inconsistencia, su incoherencia y su superficialidad. Los entrevistados católicos lo son «porque me educaron en la religión católica», «porque fue la religión que me inculcaron mis padres», y así por el estilo: no se asume la religión como un compromiso que genera una posición ante la vida, junto con el acatamiento de normas y preceptos. Así, y dentro de esta misma idea, algunas personas nos han dicho que rezan porque aprendieron a hacerlo desde pequeñas o «porque me enseñaron a rezar todas las noches».

Siguiendo con la tradición, hay que agregar el poco o ningún conocimiento que tienen los entrevistados católicos de los preceptos y dogmas religiosos. La mayoría de los católicos, por ejemplo, dicen que recuerdan vagamente el catecismo y los diez mandamientos. Aparte de este catecismo, aprendido durante la infancia, de las oraciones fundamentales (padrenuestro, avemaría y credo) y de uno que otro mandamiento, no conocen nada más. El dogma de la resurrección, el de la virginidad de María, el de la infalibilidad del papa, el misterio de la Santísima Trinidad, los sacramentos, son ignorados por la gran mayoría de los entrevistados que se confesaron católicos. Tampoco mostraron interés por la lectura de textos religiosos. La mayoría confiesa que leyó el catecismo o algún otro texto religioso cuando eran pequeños. Algunos dicen no recordar nada de esas lecturas y otros dicen que les enseñó a hacer el bien y a ser mejores personas. Hubo, sin embargo, una señora mayor, que vive en Carapita, pertenece a la Legión de María y se definió como «católica, apostólica y romana», que contestó con cierta precisión, consistencia y firmeza sobre su devoción. Lo mismo sucedió con un joven de 24 años que mostró una coherencia inusitada en materia religiosa para su edad. Cuando se lo hicimos

notar respondió, no sin cierto orgullo: «yo soy de los Andes». Fuera de estos casos, muchos de los entrevistados, sean del estrato social que sean, responden con vaguedad y superficialidad sobre los preceptos y los dogmas, Dentro de este estado de cosas, llama la atención también que los católicos estén dispuestos a asistir a oficios religiosos de otra religión si los invitan los amigos; sobre todo los católicos no practicantes dicen que no asisten a oficios religiosos de otra religión porque no les llama la atención, o porque no han tenido la ocasión de asistir. En ningún momento se asume una posición frente a la propia religión, sino que da la impresión de una disponibilidad y una permisividad que les permite a los católicos moverse a sus anchas en el universo religioso.

Hay que subrayar, en relación con lo que acabamos de señalar en el párrafo anterior, que no sucede lo mismo con los evangélicos o con los devotos de la santería y de María Lionza, primero porque los devotos de María Lionza y de la santería se consideran católicos y, al ser satanizados por las iglesias oficiales, se esfuerzan en argumentar y explicar su posición ante el mundo. Y los evangélicos son, en su gran mayoría, fieles a su iglesia, con algunas desviaciones en relación a la brujería, pero sin incursionar en otras iglesias.

La práctica religiosa, entonces, se maneja con una gran discrecionalidad que no tiene, a fin de cuentas, relación con el conocimiento religioso o con las experiencias religiosas universales. El propio sentir y la opinión de los entrevistados les basta, y los esgrimen como argumentos válidos. Tales actitudes los llevan muchas veces a la infatuación. Frases como: «yo soy católico, bueno, a mi manera», «en estos momentos pienso que mi religión es mía, es lo que yo creo dentro de mí»; «en estos momentos estoy practicando budismo, pero a mi manera»; «creo en Dios. Él está aquí al lado mío»; «no sé, todavía no tengo (religión), ver para creer»; «rezar oraciones de memoria, tipo rosario, no me gusta»; «depende de lo que llamemos religiosidad»; «me gusta la religión, es muy bonita». Pareciera, en los ejemplos anteriores, que no son las personas las que se afilian o comulgan con una religión, sino que es la religión, como institución, la que se somete y se conforma con las personas, con sus gustos y sus estilos de vivir. Esta actitud podría revelar una influencia de los presupuestos de ese supermercado religioso que se conoce como la Nueva Era, que insta a las personas a confeccionarse su propia religión y su propio estilo de vida religioso, a partir de la oferta que se ofrece en el mercado, de objetos, libros, música, etc. Pero también nos habla de la permisividad de la Iglesia católica, sobre todo, que no toma posición frente a la laxitud de sus fieles, tal vez por temor a perderlos.

La discrecionalidad es típica de nuestro tiempo, y típica de la Nueva Era. Se trata de poner las instituciones, los conceptos, la tradición, las experiencias, a mi servicio y de adaptarlos a mis necesidades, a lo que yo quiero y deseo. Es una actitud narcisista que ha sido investigada por sociólogos y psicólogos y que se explaya en el individualismo y la necesidad a ultranza de expresarse y de sentir. Por eso son muy frecuentes las expresiones como: a mi manera, me parece a mí, así es como yo lo veo,

en mi opinión, a mi estilo, y otras parecidas. La persona es el centro del saber y del sentir y no tiene ninguna duda acerca de su posición, así contradiga los hechos, la experiencia o el conocimiento. «Bueno, pero esa es mi opinión», o «a mí me parece que es así como yo te digo», son frases que, a menudo, ponen fin a una discusión, incluso a una conversación. Se entiende que con actitudes semejantes, la crítica y la confrontación son difíciles de soportar. Esta indisposición al diálogo, en nosotros que tenemos fama de conversadores, revela la incapacidad de cuestionarse y de reflexionar. Y esta incapacidad o dificultad para reflexionar y cuestionarse apunta a algo muy delicado y muy visible en los venezolanos: la dificultad de asumir responsabilidades que hemos venido señalando a lo largo de este trabajo, y que tiene que ver con la dimensión persecutoria del mal, tal como lo expusimos en el capítulo I. Aquí nadie es responsable, ni el presidente de la República, ni el gobierno, ni los políticos, ni los vigilantes, ni los banqueros, ni los maestros, ni los obreros… La culpa siempre es del otro, porque no aceptamos nuestras faltas. En otras palabras, los venezolanos nos defendemos de todo, porque nos cuesta admitir el error y retractarnos. Muy grave. La superficialidad, además, da una apariencia de flexibilidad (yo creo, a mí me parece, si me permites, no sé tú, eso depende de cada quien, etc., son frases que parecen conciliadoras), pero esta aparente flexibilidad y condescendencia frena el desarrollo de las ideas, dificulta el aprendizaje y deja los problemas sin resolver.

La negación de la realidad que no sea de mi agrado, el creer que yo lo puedo resolver todo y la crítica y el desprecio a todo aquel que me contradiga constituyen lo que los psicoanalistas denominan la tríada maníaca que se manifiesta en la actitud omnipotente ante la vida. Nuestro trabajo no pretende criticar por criticar, ni poner el dedo en la llaga, pero sería conveniente reconocer que hay una cierta infatuación en nuestra posición ante el mundo y cierta necesidad de controlar que nos llevan directamente a la intolerancia y al autoritarismo. No en balde estamos viviendo una polarización que va más allá de lo político. «Eramos felices y no lo sabíamos» es una consigna que repiten irresponsablemente algunos miembros de la oposición venezolana al régimen de gobierno actual, como si la corrupción, la delincuencia y la pobreza acabaran de surgir en nuestro país. Mientras tanto, en nuestros recorridos por el centro, oímos, en la llamada «esquina caliente» de la Plaza Bolívar, un espacio tomado por afectos al sector oficial, una propaganda del gobierno que decía: «Se puede decir que estamos en el momento de la explosión del éxito». Que cada quien saque sus propias conclusiones.

Si nos sentimos perseguidos y perseguimos, la confianza resbala bajo nuestros pies; si creemos que la culpa es siempre del otro, no podemos mejorar ni corregir nuestros defectos y errores; si creemos que tenemos la verdad y que nuestras opiniones no pueden ser refutadas, no toleraremos las discrepancias o las propuestas diferentes; si creemos que nos las sabemos todas, ¿para qué aprender?

Se trata de reflexionar sobre estos asuntos para seguir adelante y no quedarnos

repitiendo el mismo comportamiento. El estudio de la religiosidad y de las religiones es un camino apropiado para conocer la realidad social y para conocer a los individuos que componen esa realidad. Ya dijimos que las religiones son instituciones sociales, con normas y preceptos, que ponen el énfasis en lo sobrenatural, en el *más allá,* cuando en realidad tienen que ver muy directamente con el *más acá*, con el pan nuestro de cada día, esto es, con el *aquí y ahora*. Sí: voy a ir al cielo cuando muera pero… si me porto bien *aquí* en la tierra. Y portarse bien es, según cada religión, tener un comportamiento dictado por unas normas, preceptos y dogmas, por unas reglas que rigen la vida personal y la vida colectiva de una sociedad.

Un rasgo a resaltar es que las personas que respondieron que no tenían ninguna religión a menudo no se diferencian de aquellos que se definieron como «católicos no practicantes». No tener ninguna religión no significa, en modo alguno, no creer en Dios, en milagros o en brujería. Se trata más bien de no pertenecer a ninguna institución religiosa. Lo anterior se corrobora cuando las personas aclaran que rezaban en su infancia, que iban a su misa con la madre o con la abuela, pero que en algún punto, al crecer, la religión dejó de interesarles. Muchos de ellos confesaron que no tendrían ningún problema en asistir a una ceremonia religiosa de cualquier religión «si me invitan». «No he asistido, pero no tendría problemas porque no estoy en contra», afirma una persona que dijo no pertenecer a ninguna religión. Además, tanto las personas que no están afiliadas a ninguna religión como los católicos no practicantes son (o fueron) católicos, pues suelen haber sido educados en una familia católica.

Contrastan la actitud y el comportamiento de los católicos con la de los devotos de las iglesias evangélicas, generalmente muy activos, donde la enseñanza y el adoctrinamiento de los fieles son continuos. Incluso para acceder al bautizo y entrar a formar parte de una Iglesia evangélica, el iniciado debe tener el nivel de conocimientos adecuado para recibir el bautizo. Una entrevistada que se define como evangélica pentecostal, de 31 años, nos habla de sus actividades semanales: «Los viernes es vigilia; el lunes oraciones para la familia; los martes congregación de damas. Trato de ir los domingos porque ahora tengo trabajo. La iglesia me queda cerca, voy a pie. Me encanta, me fascina». Este fervor religioso que raya en el entusiasmo no lo hemos encontrado en fieles de otras confesiones. A diferencia de los católicos, que van a los oficios religiosos por cumplir o por obligación, los evangélicos leen la Biblia y están sometidos a un constante aprendizaje; los conocemos por su disposición a hablar, y sabemos que viven en misión evangelizadora permanente. Por otra parte, para los evangélicos, como hemos visto en el capítulo anterior y en las entrevistas, Satanás es una personificación muy activa y poderosa del Mal: el enemigo de Dios debe ser siempre combatido sin descanso.

Santeros, marialionceros, paleros, conocen los rituales y los gestos de sus dioses.

No hay que olvidar que se trata de religiones que fueron perseguidas durante muchos años y que han aprendido, por eso, a defenderse; son religiones cuyos rituales, además, tienen siempre una cierta urgencia, pues se trata de enfermedad y desgracia la mayoría de las veces. Por otra parte, puede ser que el individuo se inicie en ellas desde pequeño, pero generalmente los adeptos a estas religiones paganas ingresan a ellas en la juventud o en la adultez, lo que significa que se trata de una decisión que el individuo toma en un momento de su vida. Igual ocurre con los evangélicos cuando deciden formar parte de una de las numerosas iglesias que existen en el país.

Nuestras entrevistas refuerzan lo que habían señalado algunos sacerdotes de la religión católica, como el sociólogo Pedro Trigo, ya mencionado en el capítulo anterior. Ante la penetración de las iglesias evangélicas, la Iglesia católica corre el riesgo de ver disminuido su rebaño. Y una religión como la santería, que necesita del catolicismo para estructurar sus ritos y establecer un sistema de correspondencias entre santos y orichas, corre también el riesgo de ser devorada por el activismo evangélico. Aunque las encuestas hablan de un 82,8% de católicos en Venezuela y nuestros entrevistados se declaran católicos en su mayoría, las cifras no son tan ciertas cuando uno observa la práctica casi nula de la religiosidad y el desconocimiento de los dogmas y preceptos católicos.

La mayoría de los entrevistados, sobre todo mujeres que confiesan ser católicas (practicantes y no practicantes), manifestaron ciertas simpatías por los comportamientos y por las actitudes religiosas evangélicas al admitir, a veces con mucha firmeza, que «no soy persona de adorar imágenes», que no creen en santos, «solo en Dios». Cuando les preguntamos si esa actitud tendría algo que ver con las iglesias evangélicas, manifestaron no saberlo, o bien admitieron haber tenido en su niñez y adolescencia alguna influencia evangélica: «He asistido cuando era muy niñita; una tía abuela me llevaba a las reuniones de la escuela dominical de los evangélicos y, adolescente, a los Testigos de Jehová. Ahorita no, porque no me interesa». «Tuve una compañera (de la iglesia pentecostal) que ella fue la que me encaminó; ella siempre me hablaba, y como a mí no me gusta eso de adorar imágenes…».

De alguna manera, los entrevistados se dan cuenta de lo que hemos venido diciendo sobre la ruptura entre la teoría y la práctica entre los católicos cuando afirman que la religión no es importante para los venezolanos porque son «superficiales»; otros dicen que la religión es «puro comercio» o que la gente es religiosa «de la boca para afuera». «Son más los que cada día se alejan de la religión como institución para crear un religión adentro», nos dice una joven de 30 años que vive en Catia y estudia en la universidad. Una joven de 20 años, estudiante también, nos confiesa que «las prácticas religiosas me parecen pura hipocresía». Es importante la religión, nos dice un bioanalista que vive en Petare, «pero me parece que se vive de manera muy superficial». Un grupo opina que el venezolano no es religioso (en el sentido de tener una religión) sino supersticioso. La banalización del hecho religioso

también ha sido mencionada en las entrevistas. Por último, algunos entrevistados perciben a los venezolanos como personas que andan buscando a qué aferrarse. «La gente anda buscando en qué creer y el catolicismo es demasiado tradicionalista», nos dice una persona de 35 años que trabaja en una empresa de publicidad. «No me va bien con Dios; vamos a ver cómo me va con el santerismo» proclama, no sin cierta ironía, una señora de 48 años que se ocupa de la limpieza en un edificio público y que resume con esta frase el razonamiento de muchos de los devotos.

Para comprobar que los creyentes hacen préstamos de una religión y de otra, hasta decir que algunos evangélicos admitieron haberle hecho promesas a José Gregorio Hernández «cuando mi hijo se enfermó». Una entrevistada de la Iglesia evangélica «Luz del mundo» nos cuenta: «En Coro, cuando mi bebé se enfermó, porque tenía mal de ojo, el papá lo llevó para que le rezaran, lo cruzaran. Yo lo veía de lejos. Yo llamo esas personas hechiceros»; Así mismo, un entrevistado que nos dijo que practicaba el budismo «a su manera» expresó con mucho entusiasmo que le encantaban los rituales como los baños, fiestas en honor a las divinidades de la santería en la playa, lectura de cartas, tarot, «todo eso», además de llevar consigo amuletos para su protección: la creencia es heterodoxa; el creyente toma lo que le conviene y es muy difícil que las personas puedan ser clasificadas en una sola casilla religiosa. «Todo lo que me sirva, yo lo uso», dijo igualmente esta persona que se definió como «budista a su manera» al principio de la entrevista.

A estas alturas de nuestro trabajo, podemos decir que, en relación con los que se definen como católicos, se nos ha hecho muy difícil encontrar una coherencia religiosa en ellos: se dicen católicos, pero no cumplen con los preceptos, no tienen ningún conocimiento de lo que significa ser católicos, asisten a los oficios por cumplir y estarían dispuestos a asistir a oficios de otras religiones. La instrucción religiosa se detiene en la infancia… Pero, así mismo, los que dicen no tener ninguna religión rezan en momentos difíciles, también asisten por obligación a los oficios religiosos y pueden tener una imagen de un Cristo o de una Virgen en su casa. A partir de estos datos se llega a la conclusión de que resulta muy difícil la clasificación de las personas en cuanto a su religión. Se esgrime un calificativo, una definición, pero en la medida en que la entrevista avanza notamos que la religiosidad, cualquiera que ella sea, está hecha de retazos y de préstamos, un mosaico de colores cambiantes, y cambian los colores por gusto, por la conveniencia personal o no se sabe por qué. Frente a este panorama, lo menos que podemos decir es que la religión de los venezolanos, tan personal como es, se ha vuelto inocua socialmente. Nos complace señalar, sin embargo, que nos parece poco probable que los venezolanos se vuelvan radicales o fundamentalistas en materia religiosa. Los grupos adversos a la Iglesia y a distintos sectores que apoyan al gobierno han llegado a insultar a los dignatarios de las religiones instituidas, burlarse de los representantes de las diversas iglesias del país, profanar las iglesias, destruir las estatuas… y aun así, las reacciones por parte de la Iglesia católica y de los opositores al régimen han sido, hasta cierto punto, leves. El

clero católico, la comunidad judía, y algunos miembros de las iglesias evangélicas han criticado la violencia contra lo sagrado. La oposición política ha condenado los ataques a las iglesias y a sus representantes. La gran mayoría del pueblo venezolano desaprueba estas acciones, pero no lo manifiestan, ni siquiera cuando le cortaron las manos a la Patrona de Venezuela y le cortaron la cabeza a José Gregorio Hernández, el santo más popular del país. Hubo poca reacción, aparte de algunos comunicados de las iglesias condenando los hechos. Los larenses, tan devotos de la Divina Pastora, quedaron consternados ante la tibia reacción del clero católico frente a la agresión a su santa patrona, que constituye un símbolo de identidad para ellos.

Sin embargo, y a pesar de estas tibias reacciones, no es menos cierto que ha habido una especie de renovación religiosa entre los venezolanos. De acuerdo con nuestras observaciones, creemos más bien que nunca lo religioso se ha hecho tan visible en el país, nunca se ha rezado tanto en Venezuela como en estos últimos años: cadenas de oración, procesiones de las vírgenes, vigilias convocadas, hasta rosarios en los condominios de los edificios. Dada la inseguridad, la violencia, la incertidumbre jurídica, la carestía de los servicios, todo el mundo reza en Venezuela, pues como dijimos en el capítulo anterior, los que no tienen, rezan para tener; y los que tienen, rezan también porque temen perder lo que tienen.

En cuanto a la tolerancia religiosa[3], hemos notado que los entrevistados católicos tienden a justificar a las otras religiones, sobre todo a las paganas, diciendo que las iglesias oficiales se quedaron rezagadas y no se adaptaron a los tiempos, por lo que no son capaces de resolver los apremiantes problemas de la gente con la celeridad con la que lo hacen la santería y «otros cultos», que incluyen dentro de la brujería. Sí, para la mayoría de los entrevistados, santería y María Lionza son vistas como «brujería» y como «cosas malas». A muchos de nuestros entrevistados les cuesta admitir que la santería y María Lionza sean religiones, y otros se extrañan o dudan en darles dicho calificativo. Con respecto a esta cuestión, hay que decir que la satanización y desvalorización de las religiones populares tiene que ver con el patrón religioso impuesto por la Iglesia católica desde los primeros tiempos de la conquista y colonización del continente americano. Los preceptos, dogmas, ritos y prácticas de la Iglesia católica se impusieron y han sido el paradigma con el que se mide y se ha medido la religiosidad de los pueblos latinoamericanos. Solo desplazando este paradigma se pueden comprender las otras religiones de América Latina y el Caribe: las religiones indígenas, las nacidas del sincretismo entre la religión católica y las religiones africanas traídas durante la esclavitud, las iglesias protestantes. Solo mediante este desplazamiento del paradigma religioso históricamente impuesto podremos comprender también que los aspectos mágicos son consustanciales a toda religión y no son exclusividad de las religiones populares. Y, de nuestros entrevistados, son particularmente, los católicos los que responsabilizan, velada o

abiertamente, a la Iglesia católica de no haberse ocupado de esa gente «ignorante» y de no haberlas sacado del error. Otros opinan que cada quien tiene «libre albedrío», con lo que quieren expresar que pueden escoger lo que quieran como religión. Los evangélicos, por su parte, afirman categóricamente que marialionceros y, santeros y demás «sectas» están equivocados y que esas religiones representan ataduras del Demonio: «te conceden cosas para que los sigas adorando y después te las quitan». A pesar de estas opiniones, nuestros entrevistados, en general, manifestaron una actitud de respeto hacia las otras religiones, y por eso queremos subrayar, muy enfáticamente, la actitud más bien conciliadora de la mayoría de las personas hacia los creyentes: «no estoy de acuerdo, pero los respeto», sería la síntesis de la posición de los entrevistados frente a otros credos. La tendencia es, pues, al respeto por la creencia distinta, o bien la indiferencia a la misma.

Podemos ver como un rasgo de respeto hacia los creyentes el que las personas puedan cambiar de religión a lo largo de su vida, bien sea por una crisis personal (la religión que profesa no le satisface) o porque la religión la defraudó (porque se comercializó, se banalizó o por el comportamiento de sus oficiantes). En este sentido, si la religión no genera beneficios para el devoto o no colma sus expectativas, este puede abandonar sus filas y afiliarse a otra. Esta actitud y este comportamiento pueden aceptarse como un intento de comprensión religiosa, pero también pueden ser vistos como una muestra de la permisividad de los fieles y de las propias iglesias.

Algo interesante de señalar: en las personas de los estratos desfavorecidos y en aquellos de la clase media, con sueldo mínimo y nivel de instrucción que no sobrepasa la primaria, la creencia en Dios es lo único que define su religión y su religiosidad. Generalmente estas personas se consideran católicos, pero no tienen ninguna preocupación y mucho menos reflexión, así sea superficial, sobre el tema religioso. Contestan escuetamente «sí» o «no» a la mayoría de las preguntas que les hacemos sin ahondar en sus respuestas. Son personas que no rezan, no asisten a ningún oficio, no han leído o no recuerdan ningún texto religioso, no saben ninguna oración ni los Mandamientos. En realidad, no les interesa para nada la religión, pero se dicen católicos quizás por costumbre o porque les da igual. Esto corrobora lo que Castillo Sosa había señalado respecto a la disminución del interés religioso en el estrato D, pero sobre todo en el estrato E[4]. Creemos que estas personas están tan desasistidas en su vida que la religión, la política, los sucesos del país les son completamente indiferentes. Cuando le preguntamos a un plomero que vive en La Vega, que confiesa no tener ninguna religión: ¿Por qué cree que existen otras religiones y cultos?, responde: «Porque eso es como la política: cada quien lleva su religión…». Una persona así no espera nada de los dioses ni de los gobernantes. Sin embargo, este entrevistado nos confiesa que le tiene mucha fe al Dr. José Gregorio Hernández.

«Millones de personas invierten tiempo y dinero en la brujería», dice en una conversación un joven que afirma tajantemente que la brujería existe, aunque él, particularmente, no cree en ella. Y basta hacer un recorrido por el centro e incluso por el este de la ciudad para comprobar que, efectivamente, existe. Podemos responder diciendo: «la brujería no existe, está en la mente», «no existe, es una sugestión» o «es pura charlatanería», pero la realidad dice lo contrario, y la mayoría de los entrevistados dice que sí existe y echa un cuento sobre un caso que conoció o que le contaron. Una cosa es admitir que la brujería existe, así sea en su mente, y otra cosa es que el individuo crea en ella. Pero, generalmente, las personas confunden los dos niveles y temen o se cuidan de decir que existe, no vaya a ser que se piense que la practican y que consultan a brujos y hechiceros. De modo que el cuento de la vecina o de un amigo a quien le pasó esto y lo otro es un recurso muy común para desviar la atención. Veamos a continuación algunas definiciones que nos dieron de la brujería:

- «Yo creo que la gente es capaz de mover energías negativas».
- «Sí existe la brujería: personas que les hacen daño a otras personas mediante la lengua, las palabras, las maldiciones».
- «Definitivamente, creo que hay una fuerza mental muy grande que es y ha existido en todos los tiempos y que hay gente que la desarrolla en una forma, y que a esta mala intención le ponen el nombre de brujería».
- «Sí, claro. La brujería funciona desde el momento en que queremos conseguir las cosas por la vía rápida, la vía fácil y creyendo en cuestiones nada lícitas».
- «Sí, me han contado. Esa muchacha que es santera me ha contado».
- «Sí, porque la practico (respuesta de un joven palero que vive en el este de la ciudad)».
- «Pues de que vuelan, vuelan. Sí pueden existir personas que hagan daño a otros. La gente comenta».
- «Hay algo que no se puede explicar. Llámalo brujería, no sé».
- «Es una sugestión. Es el convencimiento de las personas de que los males o las cosas que pasan tienen una causa metafísica o religiosa».
- «Sí existe, porque para el cristiano existe el Enemigo».
- «Sé que existe, pero nunca he participado».

Nadie confesará tan fácilmente que fue a consultar a un brujo para que le hiciera un trabajo o para que le hiciera un daño a otro, pero sí contará que un amigo o un familiar fue. Nadie confesará que alguien le echó una brujería y que tiene que ver a un brujo para deshacerse del hechizo, pero habrá un cuento sobre el particular de una muchacha que tenía carro, apartamento, novio, y que perdió todo porque le echaron una brujería, como nos contaron en una de las conversaciones. La lectura de cartas,

del tarot o de las runas y la consulta a astrólogos se acepta más fácilmente entre las personas de la clase media. Sin embargo, las personas que contestaron que la brujería existe y que se habían leído las cartas o el tarot dijeron que lo habían hecho «una sola vez», agregando al final un comentario como: «eso es botar la plata», «es un engaño», y otras frases por el estilo. Porque la brujería, la magia, es la parte privada y oculta de las religiones y, por eso, no se ventila a la luz pública. Ya lo explicaba muy bien Alfredo Chacón a propósito de Curiepe: las representaciones y creencias mágico-religiosas tienen dos niveles: uno que se exterioriza en actos públicos o domésticos, de carácter predominantemente religioso y otro, más íntimo, que sucede en el ámbito doméstico, pero cuyo sentido y significación es eminentemente mágico. La brujería y la adivinación estarían dentro de estos actos mágicos[5]. Solo que hoy día los brujos no suelen venir a las casas (creo yo), sino que son las personas las que van a sus «consultorios» luego de concertar una cita por teléfono o por Internet. Los más conocidos tienen su tarjeta de presentación y dan su dirección y teléfonos, pero también se puede ir a cualquier negocio esotérico de Caracas, en un centro comercial, y preguntar. Le darán a la persona un nombre y un teléfono, si es que el adivino o la maga no atienden en el mismo establecimiento, como ya hemos comprobado.

El brujo o la maga, o como se haga llamar este traficante de ilusiones de estos tiempos, recomienda el procedimiento a seguir para que el consultante logre obtener lo que desea. Así, la brujería sigue siendo un acto privado, pero ya no tanto, pues el brujo se anuncia y se hace propaganda. Ya no se oculta como antes, sobre todo desde que esa actividad ya no se llama brujería como tampoco se llama brujo o bruja al que la practica, aunque todavía se puede oír: «hay una bruja buenísima en tal parte». Los nombres de «psíquicos», «médiums», «tarotistas», «videntes», «parapsicólogos» y otros borran los contenidos maléficos de los términos tradicionales. Las artes ocultas salen a la luz y se pueden tomar clases de astrología, de tarot… «Mover la energía» es otra de las formas lingüísticas para referirse a este tipo de actividades. Y la energía, como la brujería, puede ser buena o mala. Será buena si logro obtener lo que quiero, y mala, en caso contrario.

Las puertas de la magia (de la hechicería y de la brujería) se abren cuando la adversidad o la envidia tocan. La pregunta por la magia y la hechicería comienza por averiguar si los creyentes consideran que las deidades, santos y espíritus conceden favores, premian, castigan. Hay que averiguar también si hay consultas a hechiceros y adivinos para resolver los problemas o para obtener lo que se desea: salud, en primer término, armonía familiar, paz, trabajo. Dado que el futuro está en estrecha relación con el Mal, porque se quiere siempre que el futuro sea mejor, los ritos de adivinación son de la mayor importancia, y entre ellos la astrología es el más solicitado en la clase media. La consulta lo que pretende, en el fondo, es anular el presente precario y angustiante y sustituirlo por un futuro armonioso, diferente y seguro.

Frente a la enfermedad, ¿qué hacer además de ir al médico? Nada, es decir, no hago nada puesto que ya lo llevé al médico, o entonces y además… la magia. Porque,

para algunos, llevarlo al médico no basta. Para algunos hay que involucrar a Dios, a la Virgen, a José Gregorio Hernández o a cualquier otra entidad como la Corte médica de María Lionza o Babalú-Ayé de los santeros en la curación del enfermo. Para muchos venezolanos, la culebrilla solo se cura si la rezan, igual que el «mal de ojo» causante, para muchos, de la mayoría de las enfermedades de la infancia.

Damos por sentado que las personas de la clase media van al médico. Los antropólogos que estudiamos en el capítulo anterior nos hablaron de un doble discurso que se maneja en la población respecto de la enfermedad: el discurso médico y el discurso mágico que Alfredo Chacón engloba bajo el término médico-mágico. Ninguna persona se conforma con rezar solamente, si se enferma. Todos van al médico, pero hay una mayoría que, además de ir al médico, reza.

Otra pregunta muy importante para nosotros en relación con este tema es la del poder para curar o para hacer daño a otros. La mayoría respondió que hay personas que tienen poderes para curar, aunque admite que no conoce a ninguna sino que había oído o le habían contado. Se trata del mismo tipo de respuesta a la cuestión de si la brujería existe. Las personas dicen no conocer a ningún brujo y tampoco conocen a personas que hacen daño o curan, pero afirman que sí existen tanto la brujería como el poder para curar porque han oído hablar de eso. No hay ninguna contradicción en las respuestas, pues se trata, sobre todo, de preservar la privacidad (yo no fui a consultar brujos, me contaron) y más aún de confirmar el poder de la magia, de los brujos y, por ende, de las personas que tienen poderes. Hay que entender que la magia y la brujería pertenecen al universo oral de la vida de las personas, y en ese universo, la certeza de la existencia de la magia es innegable: la magia no se cuestiona. Para comprender lo tajante de esta aseveración sobre la magia, traemos a colación la frase de Lévy-Strauss a propósito de un chamán: «Quezalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos, sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero»[6]. Primero la magia, después los magos y los hechiceros. La Antropología haitiana ha demostrado que la creencia en los zombis persiste, no solo porque se siguen oyendo cuentos de personas convertidas en zombi, sino porque un zombi confirma la existencia de la magia en Haití.

La mayoría, los que no se leen las cartas ni las runas, mucho menos el tabaco o los caracoles, tampoco contestaron afirmativamente a la pregunta de si se han hecho baños, limpiezas, despojos u otros ritos por el estilo. La mayoría niega también el uso de amuletos o de cualquier otro objeto que les sirva de protección. Nosotros sabemos que en los sitios donde se cura con piedras, colocando distintos tipos de cuarzo en el cuerpo del enfermo, o en los sitios donde se realizan sesiones de «imposición de manos», de «limpieza del aura», la gente asiste a granel, se paga muy poco, además, y todos los presentes comentan acerca de los buenos resultados obtenidos mientras esperan su turno. Nos hemos encontrado con profesionales, profesores universitarios, gente de la radio y de la televisión en nuestros recorridos por esos sitios en el este de la ciudad. Se dice hoy día que en esas sesiones «se mueve la energía», «se equilibra

la energía de tu cuerpo», las personas pueden transmitirte una buena o mala energía.

No importa, en resumidas cuentas, que las preguntas sobre la adivinación (sobre lectura de cartas y horóscopos) sobre los ritos para sanar o limpiar (baños, despojos,) y sobre el uso de amuletos hayan sido contestadas negativamente. La creencia en la brujería puede ser constatada por diversas vías: en las conversaciones, en las entrevistas, por los objetos que la gente compra en las tiendas esotéricas… Los argumentos, las experiencias, las anécdotas que la brujería suscita comprueban su existencia para la mayoría de la gente.

Hay que recordar, para terminar con este punto, que el pensamiento mágico y el pensamiento científico son paralelos tanto en las personas como en la sociedad. La desgracia tiene que ser conjurada, detenida, sujetada, en la búsqueda del bien. La mayoría de los mortales necesitan saber que el Mal puede ser, si no dominado, al menos mantenido a raya.

Todos los entrevistados manifestaron que hay gente envidiosa, «muchos», «muchísimos», «más de lo que uno cree» acotaron algunos. La mayoría dijo también que se reconocía a los envidiosos por la mirada, por desear lo que tú tienes y lo que ellos no tienen, y por alegrarse del mal ajeno. Para la Antropología africana, envidia y hechicería están asociadas: la hechicería es la reguladora de la envidia. En otras palabras, la hechicería sería el mecanismo que frena la violencia que genera la envidia. La vida del clan, del linaje o de la familia puede convertirse en un infierno con los chismes, críticas y maledicencias entre los miembros del grupo[7]

Resulta coherente entonces que si las personas respondieron, en su gran mayoría, que la brujería existe, respondan también que la envidia existe. Algunos entrevistados se refirieron a la situación actual del país y señalaron como una consecuencia de este mal que es la envidia, la multiplicación de la delincuencia en todos los ámbitos del país, por la exacerbación del resentimiento en la población. La polarización buscada entre los que tienen y los que no tienen, entre los que supuestamente han robado y los que no, también fueron temas de muchas conversaciones. Los estudios sobre el crecimiento de la violencia en el país abundan y algunos son muy precisos a la hora de establecer relaciones entre el discurso gubernamental y las reacciones que genera. En cuanto a lo que a nosotros concierne, la relación entre envidia y hechicería animó muchas conversaciones con gente diversa.

Si en las sociedades africanas y en casi todas las sociedades del mundo la hechicería toma a su cargo la desgracia y la violencia de los seres humanos, es también la hechicería el privilegio de unos individuos supuestamente dotados de poderes psíquicos especiales. Ambos, tanto la hechicería como los brujos o hechiceros forman parte del orden social global[8]. De modo que brujería, personas que tienen poderes para curar y para hacer daño y entes sobrenaturales que desatan o atajan los males debidos a la acción de la hechicería o de los brujos forman parte de un mismo orden, en cuyo centro se encuentra instalada la dimensión persecutoria del mal que es, en última instancia, la responsable de encontrar un culpable que sea

exterior al sujeto que padece.

El discurso antropológico sobre la religiosidad de los venezolanos había destacado la importancia que la noción de suerte tiene en la vida de las personas. Entendimos que no se hacía nada sin contar con la suerte, que ella era casi una condición *sine qua non* para asegurar la realización de cualquier actividad, sea amor, trabajo, salud… Nos encontramos ahora que, para una gran mayoría de personas, la suerte es una probabilidad de ganar algo en un juego de azar como el Kino o la lotería. En modo alguno es la suerte, hoy día, un requisito previo con el que hay que contar para lograr algo. La suerte es azar, una probabilidad, una oportunidad, y la mayoría de los entrevistados afirman que la suerte «depende de uno mismo», «es cómo aprovechar las oportunidades», «depende de cómo tú te manejes en la vida». Para muy pocos de los entrevistados, la suerte depende de Dios, es decir, de un poder externo al individuo al que hay que invocar y luego agradecer.

En este mundo de hoy, en el que todo se centra en el individuo, Narciso, el enamorado de sí mismo en la mitología griega, es el arquetipo de nuestro tiempo según la Sociología norteamericana. No es de extrañar, entonces, que la suerte, que era algo totalmente exterior al individuo, como un dios que podía estar o no estar, mudable y cambiante como la diosa de la Fortuna, se haya desplazado del exterior hacia el centro del individuo. En la Roma clásica, la Fortuna era la divinidad del destino, símbolo del capricho y de la arbitrariedad que rigen la existencia. Una divinidad implacable, no por maldad ni por odio, sino por una especie de indiferencia a las consecuencias de sus caprichos o del azar. Con el tiempo, Fortuna se convirtió en diosa de la suerte; el cuerno de la abundancia es su atributo y su otro emblema es el timón, con el que dirige el rumbo de la vida humana, de pie o sentada, casi siempre ciega. En nuestro tiempo, la Fortuna dejó de ser una divinidad externa: ahora, en el discurso narcisista de la globalización, la fortuna «depende de uno mismo», «la suerte se la hace uno mismo».

Que ya no se dependa de un poder externo para alcanzar los logros nos parece un cambio positivo en la personalidad de los venezolanos, pues promueve un desarrollo de las capacidades de los individuos, aumenta la confianza en uno mismo y predispone a actuar y a no esperar que las cosas caigan como dones del cielo.

Negar que exista la suerte, admitir que la suerte es azar y pensar que los logros dependen del esfuerzo de cada quien es cambiar la configuración y el valor de la suerte en la vida de los individuos. No hay duda de que este cambio mejora la salud psíquica, al reforzar la autonomía de las personas y la asunción de las responsabilidades. Podemos decir, además, que la visión de la suerte ha cambiado respecto a lo que señalaba el discurso de la Antropología Religiosa en Venezuela: la suerte ya no es un dato imprescindible para acometer cualquier acción.

Por último, muchas personas consideran que deben portarse bien por una cuestión

de trascendencia («para ir al cielo», «porque Dios lo ordena», «para tener una recompensa en otra vida»), pero la gran mayoría admitió que se portan bien para que les vaya bien personal y socialmente, es decir, para que la convivencia sea mejor. La separación del poder eclesiástico y del poder político funda la Modernidad y es uno de los bastiones más firmes de la democracia. En algunas sociedades contemporáneas, en el Medio Oriente, por ejemplo, la estrecha vinculación entre la esfera política y la religiosa pone en peligro las futuras democracias de esos países.

A modo de conclusión, podemos decir que las religiones y las relaciones con lo sagrado cambian continuamente. Sometidas a la historia y a las necesidades de los creyentes, se presentan en Venezuela como un mosaico de variados colores y relieves, que responden también a la realidad sociopolítica del país. Si el número de los ciudadanos en condición de pobreza y de desamparo aumenta, las llamadas «Religiones de salvación» con su cohorte de mesías que entusiasman a las masas prometiéndoles un mundo mejor… en el futuro, aumentarán.

En estos momentos en que las ideologías totalitarias intentan reencantar al mundo, la necesaria separación del poder político y del religioso, la separación de la vida pública y de la privada, la disminución del miedo y de la incertidumbre conducirán de nuevo a los dioses y a los espíritus, a las entidades y a los santos, a los lugares propios del culto, es decir, a los templos y a las iglesias, a los ámbitos privados de las casas y de los centros para ocuparse de los asuntos que les corresponden. De esta manera, la política ocupará de nuevo el espacio público que le es propio y los ciudadanos, libres de la persecución de los dioses y de sus semejantes, podrán ejercer en libertad los deberes y derechos que procuran el bien común.

Bibliografía

ALLAIS, María Luisa y J. Córdova. *Memoria de La Laguna*. Caracas, Total Venezuela S.A., 2009.
AYERRA, Jacinto. *Los protestantes en Venezuela*. Caracas, Ediciones Trípode, 1980.
ASCENCIO, Michaelle. *Las Diosas del Caribe*. Caracas, Editorial Alfa, 2007.
________*Entre Santa Bárbara y Shangó*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales y Fondo Editorial Tropykos, 2001.
ASKOFARE, S. «Enfermedad mental y figuras del Mal en África negra». *Trazos*. Medellín, Universidad de Antioquia, N° 3, 2003.
AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. París, Éditorial Gallimard, 1990.
BARRETO, Daysi. *María Lionza. Genealogía de un mito*. Caracas, octubre de 1998 (tesis doctoral, mimeografiada).
CASTILLO, Sosa, Ignacio, S.J. «Religiones históricas en el espacio geográfico venezolano». *GeoVenezuela*, Caracas, Fundación Empresas Polar. Tomo 8. 2009.
CHACÓN, Alfredo. *Curiepe*. Caracas, UCV, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1979.
CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. «El culto de María Lionza». *América indígena*, Vol. XXX, n.° 2, abril 1970.
________*Dioses en el exilio*. Caracas, Editorial Arte, 1981.
________*La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida, Universidad de Los Andes, 1976.
________*La Enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Universidad de Los Andes, 1996.
FETSCHER, Iring. *La Tolerancia*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
GARCÍA GAVIDIA, Nelly. *El arte de curar en el culto a María Lionza*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1996.
________*Posesión ambivalencia en el culto a María Lionza*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1987.
LEVY-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1968.
MANARA, Bruno. *María Lionza*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1995.
MARTIN, Gustavo. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas, EBUCV, 1983.
________*Teoría de la magia y de la religión*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1983.
MARZAL, Manuel M. *Sincretismos religiosos latinoamericanos*. Madrid, Editorial Trotta, 1993.
MONTERO, Maritza. *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas, Universidad

Central de Venezuela, 2004.
ORTIZ, Fernando, *Hampa afrocubana. Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal* [1906], Miami, Florida, Ediciones Universal, 1973.
POLLAK-ELTZ, Angelina. «El Pentecostalismo en la América Latina hoy. Introducción». En: Pollak-Eltz, Angelina y Yolanda Salas. *El Pentecostalismo en América Latina*. Quito, Editorial Abya-Yala, 1998.
________*La religiosidad popular en Venezuela*. Caracas, Editorial San Pablo, 1994.
________«El "Nuevo hombre" en el concepto del pentecostalismo evangélico». *La construcción de una nueva identidad. Los rostros de la identidad*. Caracas, Universidad Simón Bolívar.
________*María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas, UCAB, 1985.
SAFRANSKI, Rüdiger. *El Mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets Editores, 2000.
SALAS, Yolanda. «Cultura, retórica y poder del pentecostalismo evangélico. Iglesia Dios es Amor». En: Pollak-Eltz, Angelina y Yolanda Salas. *El pentecostalismo en América Latina*. Quito, ediciones, Abya-Yala, 1998.
________«La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela». *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires, FLACSO, 2001.
________«Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva».
________*Venezuela: tradición en la modernidad*. Caracas, Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar y Fundación Bigott, 1998.
________«Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana». *INTI. Revista de literatura hispánica*. Providence, Brown University. 1997.
SEIBOLD, Jorge R. «Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana». *Religión*. Madrid, Editorial Trotta, 1993.
SMILDE, David. «Contradiction without paradox: evangelical political culture in the 1998 Venezuelan elections». *Latin American Politics and Society*. Vol. 46. n° 1, Florida, University of Miami, 1999.
________«Los evangélicos y la polarización: la moralización de la política y la politización de la religión». Caracas, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, vol. 10, n°. 2 (mayo-agosto). 2004.
SUÁREZ, María Matilde. «Ámbitos regionales: geosímbolos religiosos». *GeoVenezuela*. Caracas, Fundación Empresas Polar, Tomo 8, 2009.
TABUAS, Mireya. «Sorte se mudó a la Mariposa.» Caracas, *El Nacional*, Domingo 01 de junio de 2008.
TRIGO, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004.
________«Las sectas en Venezuela. Hipótesis y propuestas». *Una Constituyente para*

nuestra iglesia. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2000.
VARGAS, César. *Estudio etnográfico del comportamiento mágico-religioso en la Venezuela contemporánea*. Maracaibo, Ediciones Astro Data, 1987.
WEBER, Max. Sociología de las religiones. Madrid, Ediciones Istmo, 1997.
ZAMBRANO, María. *El Hombre y lo divino*. México, Editorial F.C.E., 1993.



MICHAELLE ASCENCIO (Haití, 1949 - Caracas, Venezuela, 2014).Licenciada en Letras por la Universidad Central de Venezuela y Licenciada en Etnología por la Université d'Etat d'Haiti. Especialización en Lingüística y Dialectología Hispanoamericana por el Instituto Caro y Cuervo de Bogotá. Doctorado en Etnología y Antropología Social por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Profesora en el Doctorado de Historia y en la Maestría en Literatura Comparada, fundadora y profesora de la opción de Estudios Afroamericanos de la Escuela de Antropología y directora de la Escuela de Letras, periodo 1987-1990, de la UCV.

Premio Municipal de Literatura por su obra *Del nombre de los esclavos*. Ha publicado también *Lecturas antillanas, Entre Santa Bárbara y Shangó*, *El viaje a la inversa, Gobernadores del rocío y otros textos*, *Amargo y dulzón*, premio de la Bienal de Literatura Latinoamericana José Rafael Pocaterra, *Mundo, demonio y carne*, y *Las diosas del Caribe*.

Notas

[1] G. Martin, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, p. 203. <<

[2] Ibídem, p. 61. <<

[3] N. García Gavidia, *El arte de curar en el culto a María Lionza*, p. 39. <<

[4] M. Augé, *Génie du paganisme*, p. 211. <<

[5] M. Augé, op. cit., p. 255. <<

[6] Ibídem, p. 227. <<

[7] G. Martin, op. cit., p. 44 <<

[8] J. Clarac, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, p. 425. <<

[9] G. Martin, op. cit., p. 44. Cursivas nuestras. <<

[10] J. Clarac, op. cit., pp. 425-430. <<

[11] Llamo «religión» al sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas por medio de los que los miembros de una sociedad tratan de comunicarse con los seres divinos o sus intermediarios y de encontrar un sentido último y trascendente a la existencia. Manuel M. Marzal, «sincretismos religiosos latinoamericanos», p. 57. <<



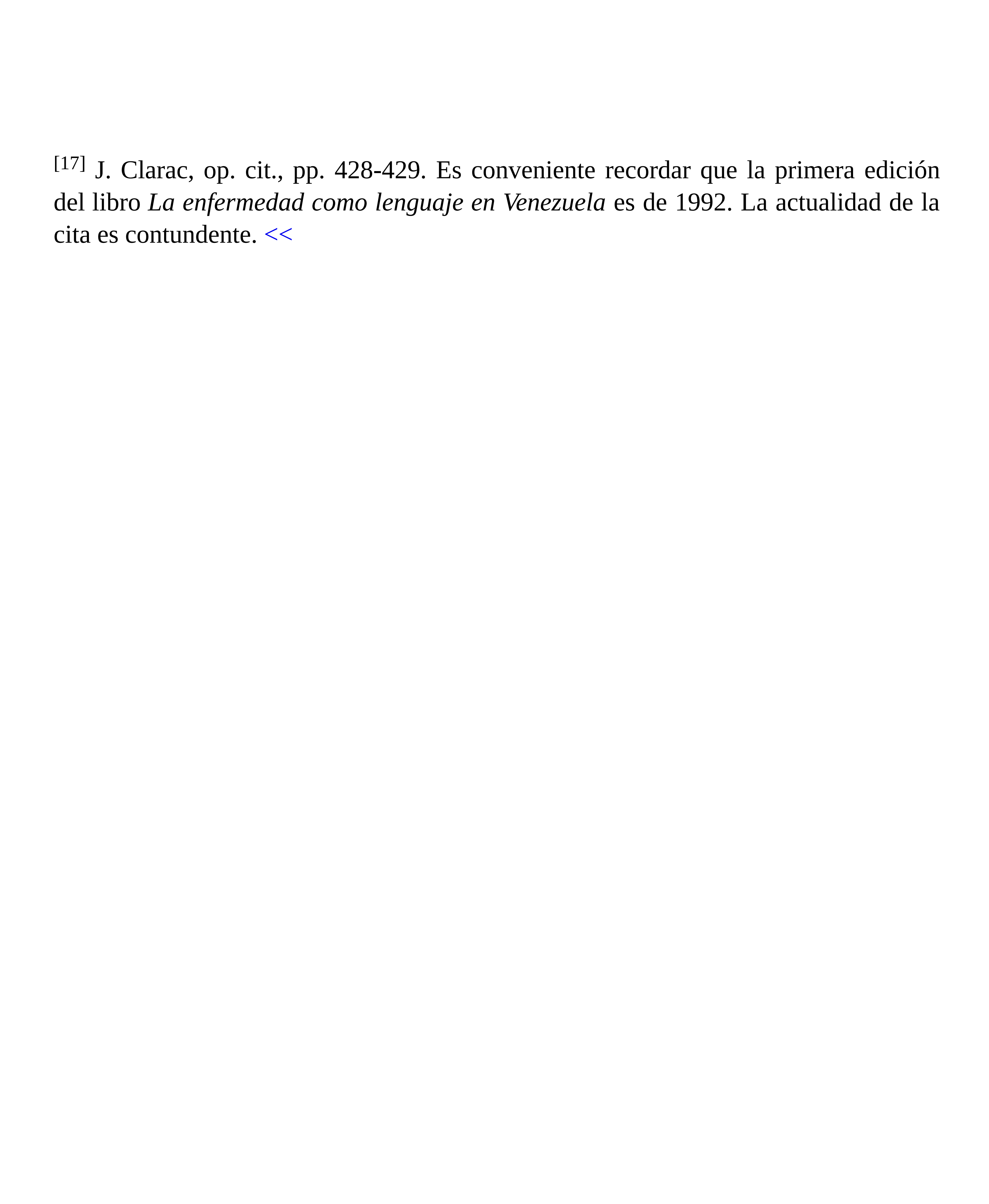
[12] M. Weber, *Sociología de la religión*, p. 65. La cita de Weber es del *Deuteronomio,* 4:40. <<

[13] M. Auge, op cit., p. 73. <<

[14] S. Askofaré, «Enfermedad mental y figuras del mal en África negra», p. 75. <<

[15] S. Askofaré, op. cit., p. 83. <<

[16] J. Clarac, op cit., p. 375. <<



[17] J. Clarac, op. cit., pp. 428-429. Es conveniente recordar que la primera edición del libro *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* es de 1992. La actualidad de la cita es contundente. <<

[18] J. Clarac, op. cit., pp. 450-451. <<

[19] N. García Gavidia, *Posesión y ambivalencia en el culto de María Lionza*, p. 63. <<

[1] Llamo *religión* al sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas (que comprende: un panteón de dioses, mitos y dogmas, ritos y ceremonias, un cuerpo sacerdotal, calendario litúrgico y lugares del culto, reunidas en una misma comunidad de fieles llamada *iglesia*). Las religiones son instituciones sociales sometidas a la historia. Llamo *religiosidad* a la forma o manera como se vive cotidianamente la religión. El estudio de esta religiosidad comprende el comportamiento de los diversos grupos sociales y de los individuos que profesan una determinada religión. Reservo el nombre de *lo religioso* para la categoría que incluye a la religión y a la religiosidad. <<

[2] M. Weber, op cit., p. 65. La cita de Weber es del *Deuteronomio*, 4:40. <<

[3] Los investigadores usan los términos «campesinos venezolanos» y «clases populares» de manera precisa: campesino es el que trabaja la tierra y vive en el campo, por oposición al citadino. A la clase popular pertenecen todos aquellos grupos de menores recursos que habitan en las ciudades. <<

[4] Para el estudio de la implantación y conformación de la religión católica en el país remitimos al lector a la extensa bibliografía que existe sobre el tema, especialmente al artículo de Ignacio Castillo Sosa, «Religiones históricas en el espacio geográfico venezolano», pp. 270-319. <<

[5] Aprovechamos para señalar que no hay que confundir el «catolicismo de fachada» que pueden mostrar algunos sectores de la sociedad venezolana, y que estudiaremos más adelante, con el anticlericalismo que se ha señalado a lo largo de los estudios de historia venezolana. Para el antropólogo Gustavo Martin, el anticlericalismo es uno de los rasgos de la religiosidad popular, un rasgo tan marcado que lo lleva a afirmar que si José Gregorio Hernández hubiera sido clérigo, como era su deseo, no hubiera alcanzado el carácter de santo que tiene en la actualidad. G. Martin, *Magia y religión en la Venezuela Contemporánea*, p. 258. <<

[6] A. Pollak-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela*, pp. 34-35. <<



[7] Para una comprensión de las diferentes advocaciones de la Virgen María en el país, véase M. M. Suárez, «Ambitos regionales: geosímbolos religiosos». <<

[8] Encuesta sobre factores determinantes de la pobreza realizada por el Instituto de Investigaciones Económicas v Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello, realizada entre agosto de 1997 y diciembre de 1998. En: I. Castillo Sosa, «Religiones históricas en el espacio geográfico venezolano», p. 282. <<

[1] El catolicismo popular es una forma específica de la religiosidad popular, propia de los pueblos latinoamericanos y que les da su propia fisonomía, en la que se reúnen rasgos religiosos comunes y distintos a los de los otros pueblos como podrían ser los de Europa, África o Asia. J. R. Seibold, «Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana», p. 80. La religiosidad popular es «la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado (…) esta religiosidad popular es una "religión del pueblo", que abarca todos los sectores, pero es vivida preferentemente por los "pobres y sencillos"» (Documento de Puebla, 447). Ibídem, p. 87. <<

[2] Citado por M. Marzal, «Sincretismos religiosos latinoamericanos», p. 56. <<

[3] J. Clarac, *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, p. 119 <<

[4] También Angelina Pollak-Eltz observó en Yaguaraparo (estado Sucre) que los jóvenes que se iban a confirmar ignoraban el significado de la ceremonia y se dejaban confirmar solo *para hacerle un favor al párroco*. A. Pollak-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela*, p. 116 <<

[5] J. Clarac, *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, p. 40. Para una comprensión de los mitos y rituales de los campesinos andinos, véase también J. Clarac, *Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*, excelente ejemplo de la aplicación de los presupuestos teóricos y metodológicos de la Antropología al estudio de la cultura andina. <<

[6] J. Clarac, op cit., pp. 117-129. <<

[7] A. Pollak-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela*, pp. 44-54. <<

[8] P. Trigo, *Una constituyente para nuestra iglesia*, p. 248. <<

[9] P. Trigo, op. cit., p. 249. <<



[10] M. Ascencio, *Entre santa Bárbara y Shangó*, p. 15. Roger Bastide, destacado estudioso de las religiones afroamericanas en la primera mitad del siglo XX. <<

[11] A. Chacón, *Curiepe*, p. 288. <<

[12] Chacón, op. cit., p. 87. <<

[13] A. Chacón, op. cit., p. 92-93. El calendario católico se impone durante la Colonia a todos los habitantes. Los esclavos negros y los indígenas sometidos no hicieron sino adaptar sus creencias y cultos al nuevo calendario, identificando a sus dioses con los nuevos santos impuestos. En las religiones afroamericanas (el vodú, la santería y el candomblé) el sistema de correspondencias entre santos católicos y deidades africanas es conocido por todos los creyentes. En el caso de los cultos, como los de san Isidro, san Juan o san Benito las identificaciones son difíciles de precisar o se han olvidado. Véase el estudio de Clarac ya mencionado sobre la religiosidad andina y también, M. Ascencio, *Entre santa Bárbara y Shangó*, y *Las Diosas del Caribe*. <<

[14] A. Chacón, op. cit., p. 209. <<

[15] Ibídem, 209-238. <<

[16] A. Chacón, op cit., p. 274. <<

[17] G. Martin, op cit., p. 196. <<

[18] A. Chacón, op cit., p. 279. <<

[19] Ibídem, p. 283. <<

[1] Datos de la encuesta sobre factores determinantes de la pobreza, realizada por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello, que se llevó a cabo entre agosto de 1997 y diciembre de 1998. En: I. Castillo Sosa, «Religiones históricas en el espacio geográfico venezolano», pp. 283-284. <<

[2] Se denomina *protestantismo* a una de las tres mayores ramas del cristianismo (las otras dos son el catolicismo y la ortodoxia) originada en la Reforma del siglo XVI del monje Martín Lutero. El protestantismo se caracteriza por la doctrina de la justificación de la gracia a través de la fe (y no de las obras), la comunidad de fieles y la autoridad de las Escrituras. <<

[3] I. Castillo Sosa, op. cit., p. 283. <<

[4] A. Pollak-Eltz, «El pentecostalismo en la América Latina hoy. Introducción», p. 11. <<

[5] Hablar en lenguas. No es un idioma verdadero. El adepto vocaliza su gozo y su excitación espiritual en palabras ininteligibles. La «glosolalia» diferencia a los pentecostales de otros evangélicos, tales como bautistas y presbiterianos, que desconocen estas prácticas. A. Pollak-Eltz, «El “Nuevo hombre” en el concepto del pentecostalismo evangélico». p. 615. <<

[6] Éxtasis: estado caracterizado por la unión del hombre con la divinidad mediante la contemplación, y exteriormente por la suspensión en mayor o menos grado de los sentidos y de la actividad fisiológica. N. García Gavidia. *Posesión y ambivalencia en el culto de María Lionza*, p. 45. <<

[7] A. Pollak-Eltz, «El pentecostalismo en la América Latina hoy». Introducción, p. 9.
<<

[8] A. Pollak-Eltz, op. cit., pp. 8-9. <<

[9] D. Smilde, *Los evangélicos y la polarización*… p. 164. <<

[10] Ibídem, pp. 16-18. <<

[11] Las enfermedades puestas o «males puestos: son causadas por: 1- los seres humanos, especialmente por aquellas personas que pertenecen al grupo social de la víctima: familiares, amigos, vecinos, compañeros de trabajo; 2- espíritus malignos que vagan por el espacio y pueden introducirse dentro de las personas y causarles daño». Bajo esta concepción de “enfermedades puestas” subyace una acusación de brujería que pone de manifiesto la idea de persecución. N. García Gavidia, *El arte de curar en el culto a María Lionza*, p. 38-39. <<



[12] Y. Salas, «Cultura, retórica y poder del pentecostalismo evangélico. Iglesia Dios es Amor», pp. 19-39. <<

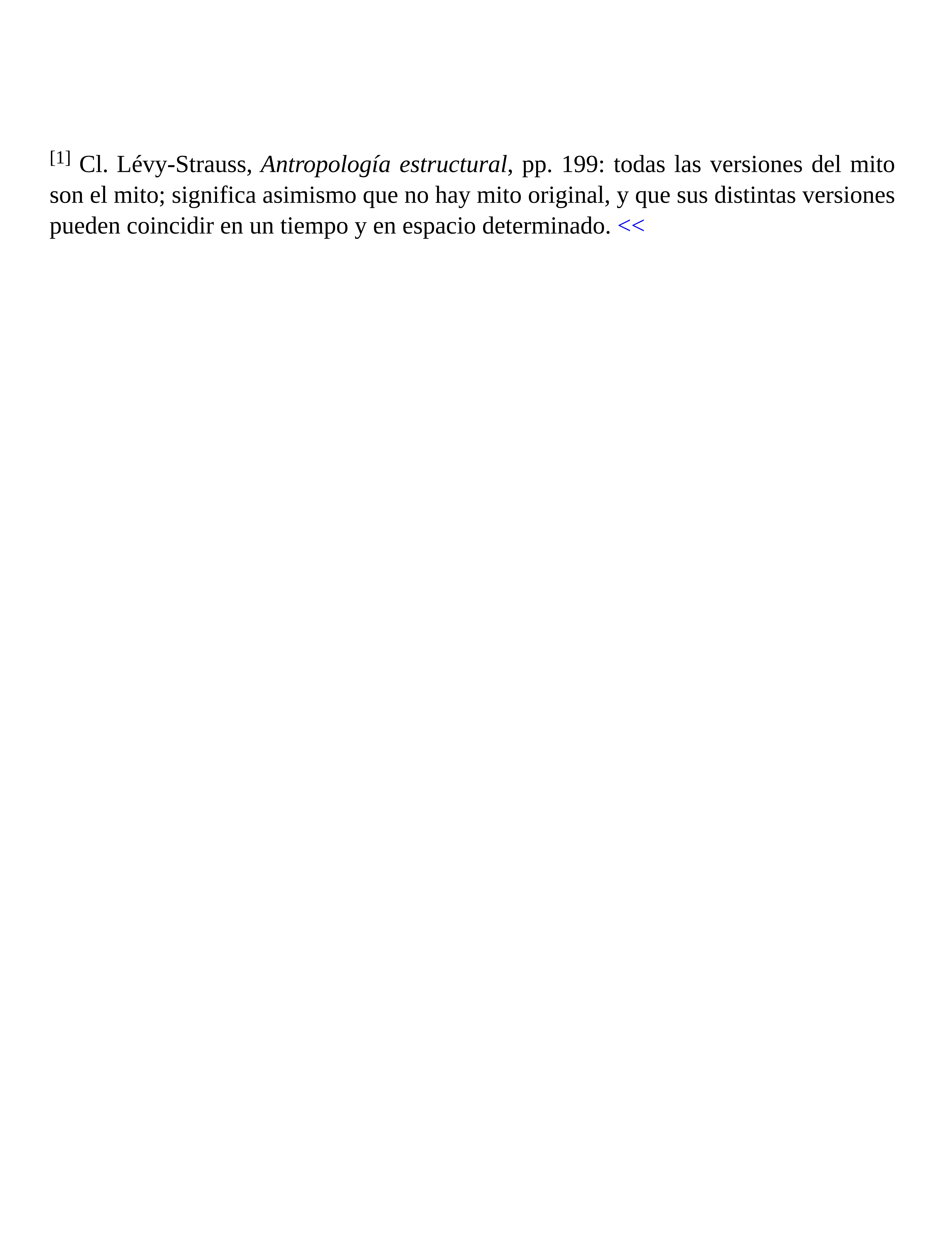
[13] Reproducido por Y. Salas, op. cit., p. 34. <<



[14] D. Smilde, «Contradiction without paradox: evangelical political culture in the 1998 Venezuelan elections», p. 78. <<

[15] Ibídem, p. 91. <<

[16] P. Trigo, *Una constituyente para nuestra iglesia*, p. 231. <<



[1] Cl. Lévy-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 199: todas las versiones del mito son el mito; significa asimismo que no hay mito original, y que sus distintas versiones pueden coincidir en un tiempo y en espacio determinado. <<

[2] G. Martin, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, p. 153. <<

[3] *Una narración posterior oí en que los guardianes son 44: 22 mozos y 22 doncellas; los 22 hombres se transformaron en 22 ríos y las 22 muchachas en los 22 ríos del lago de Tacarigua*. (Nota del original). <<



[4] Esta versión completa del mito la hemos tomado del trabajo *María Lionza: Genealogía de un mito*, de Daysi Barreto, pp. 15-17. <<



[5] R. Delgado. «Tradiciones venezolanas. El encanto de la laguna de Valencia». *El Nacional*, 4 de julio de 1948. En: D. Barreto, op. cit., p. 18. <<

[6] M. Allais, *Memorias de la LAguna*, p. 95. <<

[7] Al analizar el culto de María Lionza, G. Martin compara algunos de los mitos asociados a las serpientes en Australia, África y América, y llega a la conclusión de que la serpiente es, fundamentalmente, un símbolo de fertilidad (asociado a lluvias, lagunas y al arco iris) y de inmortalidad, por su capacidad de mudar de piel y de ser un animal prolífico; así la anaconda que puede tener hasta 40 hijos. Pero también la serpiente puede ser el Padre o la Madre fundadora del grupo, preside la iniciación de los adolescentes y es símbolo de la bisexualidad: fálica y devoradora a la vez. G. Martin, op cit., Cap. II. <<

[8] D. Barreto, op cit., p. 37. <<

[9] D. Barreto, op. cit., p. 94. <<

[10] Ibídem, p. 298. <<

[11] D. Barreto, María Lionza. *Genealogía de un mito*, p. 299 <<

[12] D. Barreto, op. cit., p. 300. <<

[13] Para G. Martin, la llegada de la democracia coincide con el surgimiento de nuevas creencias, dentro de las cuales tendrá especial importancia la del Dr. José Gregorio Hernández (1864-1919), quien desarrolla su obra durante la dictadura de Gómez. Símbolo de las nacientes clases medias venezolanas, con todos sus dramas y contradicciones, el médico-santo sería una figura propia de una sociedad de transición, de una sociedad tradicional o precapitalista sometida compulsivamente al desarrollo capitalista. G. Martin, op cit., p. 260. <<

[14] La creencia en la naturaleza habitada por entidades sobrenaturales —dueños, encantos, fuerzas o espíritus de los bosques, selvas, montañas, cerros, ríos, lagunas— son equivalentes a los llamados «don Juanes» en el culto de María Lionza, figuras principales del panteón religioso de principios del siglo XX. Su número ha ido aumentando progresivamente, lo que parece responder, como lo evocan sus nombres —don Juan del Deseo, don Juan del Dinero, don Juan del Odio, don Juan del Amor— a las necesidades más perentorias de los fieles. D. Barreto, op cit., pp. 30-31. <<



[15] Películas sobre vikingos eran muy populares durante los años cuarenta y cincuenta. Estos fieros guerreros navegantes debieron impactar al público de los cines populares de las ciudades venezolanas. <<

[16] La inclusión de estos personajes en la religión de María Lionza se debe a una concepción de la magia que afirma que ella se rige por el principio de acumulación: mientras más, mejor. La magia carece de toda connotación moral. Se trata de poner a los dioses, espíritus o entidades a mi servicio, y mientras más poder tengan, mejor, porque mejores serán los resultados. <<

[17] La «materia» es el hombre o la mujer que recibe y se posesiona del dios o espíritu y actúa como tal. La materia es el poseído, es una persona que se ha desarrollado espiritualmente a fin de poder recibir a las «entidades». Se puede decir que las materias son especialistas en una entidad, esto es, que se consagran a una de ellas, son «materia» de una entidad. El «banco» es la persona iniciada en la religión de María Lionza que sirve de intermediario entre el espíritu y la materia. Interpreta los mensajes del espíritu y los escribe en un cuaderno junto con las recomendaciones. El banco entiende el lenguaje de los espíritus. Es el organizador del ritual. Cada materia tiene su banco. El banco conoce la parafernalia, el carácter y las costumbres de cada entidad o espíritu: el alcohol que bebe, los cigarros que fuma, su vestimenta, etc. Algunos estudiosos hablan de «sacerdotisa» para referirse sobre todo a las mujeres que ejercen de «bancos». Los devotos no hablan de sacerdotes ni de sacerdotisas. A la única que llaman sacerdotisa es a Beatriz Veit-Tané, que pretendió en los años sesenta organizar un culto único que ella presidiría. Información suministrada por Daysi Barreto en entrevista de junio de 2009. <<



[18] El «centro» es una de las habitaciones de la vivienda destinada al culto. En ella está el altar y es el lugar donde se realizan, generalmente, las consultas privadas. <<

[19] A. Pollak-Eltz, *María Lionza, mito y culto venezolano*, p. 90. <<

[20] J. Clarac, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, p. 125. <<



[21] Religiones de éxtasis son las que promueven el trance y la posesión por los dioses o espíritus. Cuando el dios se apodera del cuerpo del devoto, el trance termina y estamos frente a la posesión. <<

[22] J. Clarac, op cit., p. 299. <<

[23] Ibídem, p. 305. <<

[24] G. Martin, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, p. 223. <<

[25] A. Pollak-Eltz, *María Lionza, mito y culto venezolano*, p. 89. <<

[26] Y. Salas, «Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva», p. 270.
<<

[27] N. García Gavidia. *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza*, p. 31. <<

[28] «Las masas populares eran fundamentalmente adecas y se estaban reivindicando en aquel momento. Precisamente, ese fue un factor clave del fracaso de la guerrilla» (conversación personal con la antropóloga María Luisa Allais, en marzo de 2010). «El fracaso de la guerrilla y de los movimientos insurreccionales no es algo que ocupe espacios significativos en las masas populares; la guerrilla es un fenómeno de la élite política vinculada a la militancia de la izquierda radical (Partido Comunista y Movimiento de Izquierda Revolucionaria) que no gozó de simpatías en la población» (conversación personal con el sociólogo Gregorio Castro, en marzo de 2010). <<

[29] Y. Salas, *Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana*, p. 163. <<



[30] Y. Salas, *Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva*, pp. 272-273. <<

[31] Y. Salas, *Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana*, p. 170. <<

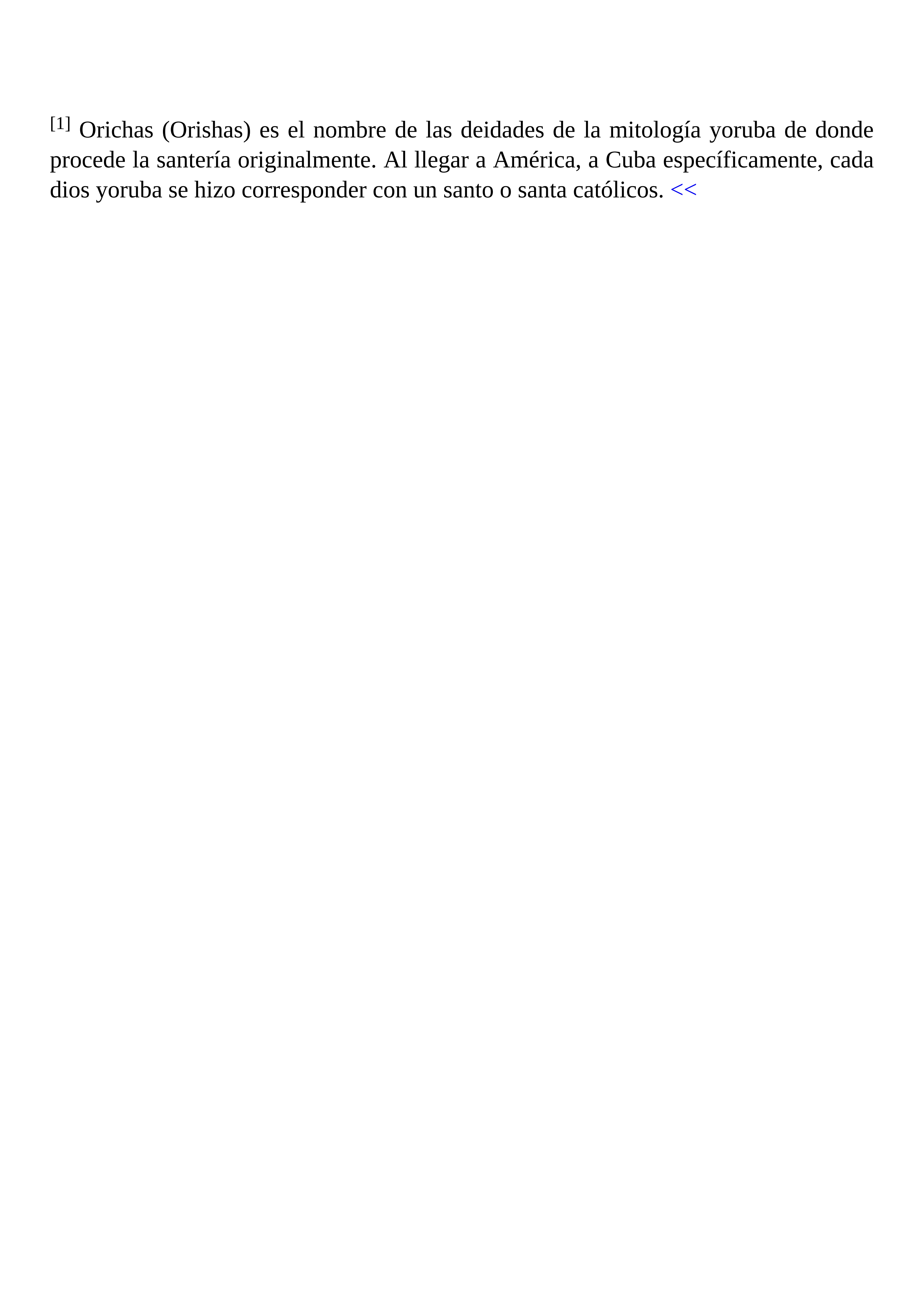
[32] Ibídem, pp. 170-171. <<

[33] Ibídem, pp. 166-167. <<

[34] Ibídem, p. 171. <<



[35] Mireya Tabúas. «Sorte se mudó a La Mariposa». *El Nacional*, Siete días, Caracas, Domingo 01 de junio de 2008. <<



[1] Orichas (Orishas) es el nombre de las deidades de la mitología yoruba de donde procede la santería originalmente. Al llegar a América, a Cuba específicamente, cada dios yoruba se hizo corresponder con un santo o santa católicos. <<

[2] Para una comprensión más completa de la santería remitimos a la lectura de nuestro ensayo *Las diosas del Caribe*. <<

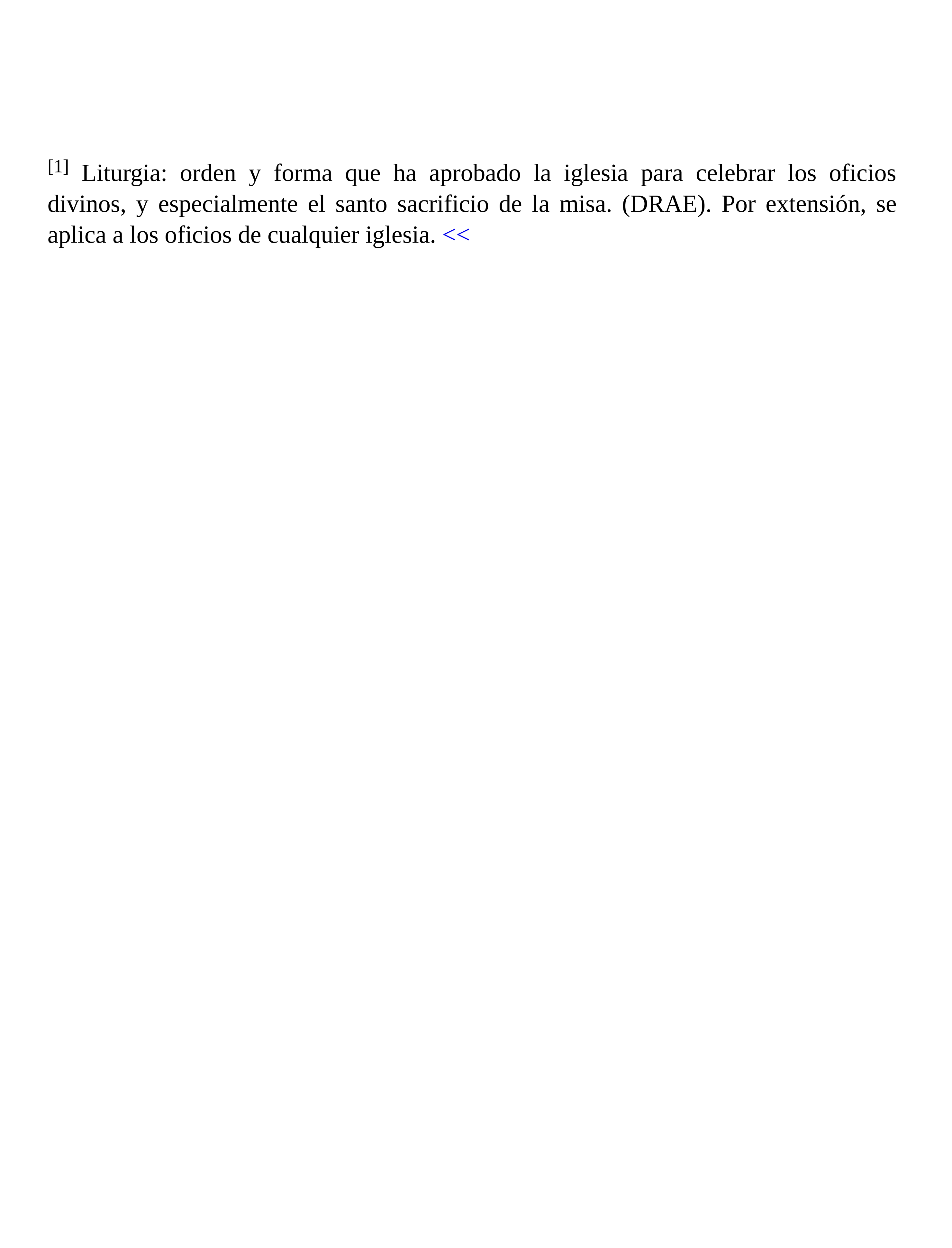
[3] Una conversación con una santera cubana que tiene muchos años en Venezuela nos aclaró que las Siete potencias africanas no son santos o deidades, sino espíritus potentes de difuntos que han hecho bien a la humanidad. Nos parece acertada la proposición si pensamos que las tres potencias de María Lionza tampoco son deidades: tanto el Negro Felipe como el Indio Guaicaipuro son personajes históricos y la propia María Lionza pudo haber sido una encomendera española, como dice la leyenda, o una princesa indígena, como dicen los mitos fabricados. En ninguna parte, en ninguna mitología indígena consta que hubo una deidad femenina, salvo Arco y Arca, de los Andes, reportados en el estudio de Clarac. Y más que con deidades, los panteones o cortes que conforman la religión de María Lionza están conformados por personajes históricos. <<

[4] J. Clarac, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, p. 252. <<



[5] M. Ascencio. «El zombi: mensajero de la discordia». *Las diosas del Caribe*, cap. IV. <<

[6] F. Ortiz. *Hampa afrocubana: Los negros brujos*, publicado en 1906. <<



[1] Liturgia: orden y forma que ha aprobado la iglesia para celebrar los oficios divinos, y especialmente el santo sacrificio de la misa. (DRAE). Por extensión, se aplica a los oficios de cualquier iglesia. <<

[2] J. Clarac, op. cit., p. 235. <<

[3] J. Clarac, op. cit., pp. 229-245. <<



[4] C. Vargas, *Estudio etnográfico del comportamiento mágico-religioso en la Venezuela contemporánea*, p. 104. <<

[5] Ibídem, p. 103. <<

[6] Ibídem, p. 146. <<

[7] Ibídem, p. 146. <<

[8] G. Martin, op. cit., p. 29. <<

[9] N. García Gavidia, *El arte de curar en el culto a María Lionza*, p. 78. <<

[10] J. Clarac, op. cit., p. 239. <<

[11] Véase supra, p. 2. <<

[12] A. Chacón, *Curiepe* p. 229. <<

[13] G. Martin, op. cit., p. 71. <<

[14] A. Pollak-Eltz, *María Lionza, mito y culto venezolano*, pp. 57-58. <<

[15] A. Chacón, *Curiepe*, p. 212. <<

[16] J. Clarac, op. cit., p. 223. <<

[17] Ibídem, p. 242. <<

[18] Ibídem, p. 242-243. <<

[19] Ibídem, p. 244. <<

[20] A. Pollak-Eltz, op. cit., pp. 76-77. <<



[21] Hasta en las oraciones han llegado las deficiencias del sistema educativo de nuestro país. Una pérdida notoria en la expresión oral y escrita que se nota en todos los ámbitos, incluso en los universitarios. <<

[1] Agradecemos a Melisa Barreto, Fredery Calderón, Laura Larralde, Marta Maier, Jhonny Phelps, Garcilaso Pumar y Thibault Uzu, quienes nos pusieron en contacto con personas de diversos estratos sociales para la realización de las entrevistas y conversaciones que sirvieron de apoyo para nuestro trabajo de campo. <<

[2] Véase supra. <<

[3] El concepto de tolerancia merece una aclaratoria: Mirabeau señala lo siguiente: «la existencia de autoridades con poderes para tolerar, significa un ataque a la libertad de pensamiento; porque justamente, si tolera, tiene también el poder de no tolerar». (…) Goethe ha señalado otra falla de la simple tolerancia: «En realidad, la tolerancia debería ser solo una intención transitoria que desemboca en el reconocimiento. Tolerar significa ofender». Por mi parte quisiera incluir la idea del reconocimiento de la legitimidad de las peculiaridades ajenas para completar el concepto de tolerancia. Porque reconocimiento no significa adopción del credo, de la forma de vida o de la peculiaridad cultural del otro, sino solo el respeto hacia ellos con igualdad de derechos. I. Fetscher. *La Tolerancia*, pp. 19-20. <<



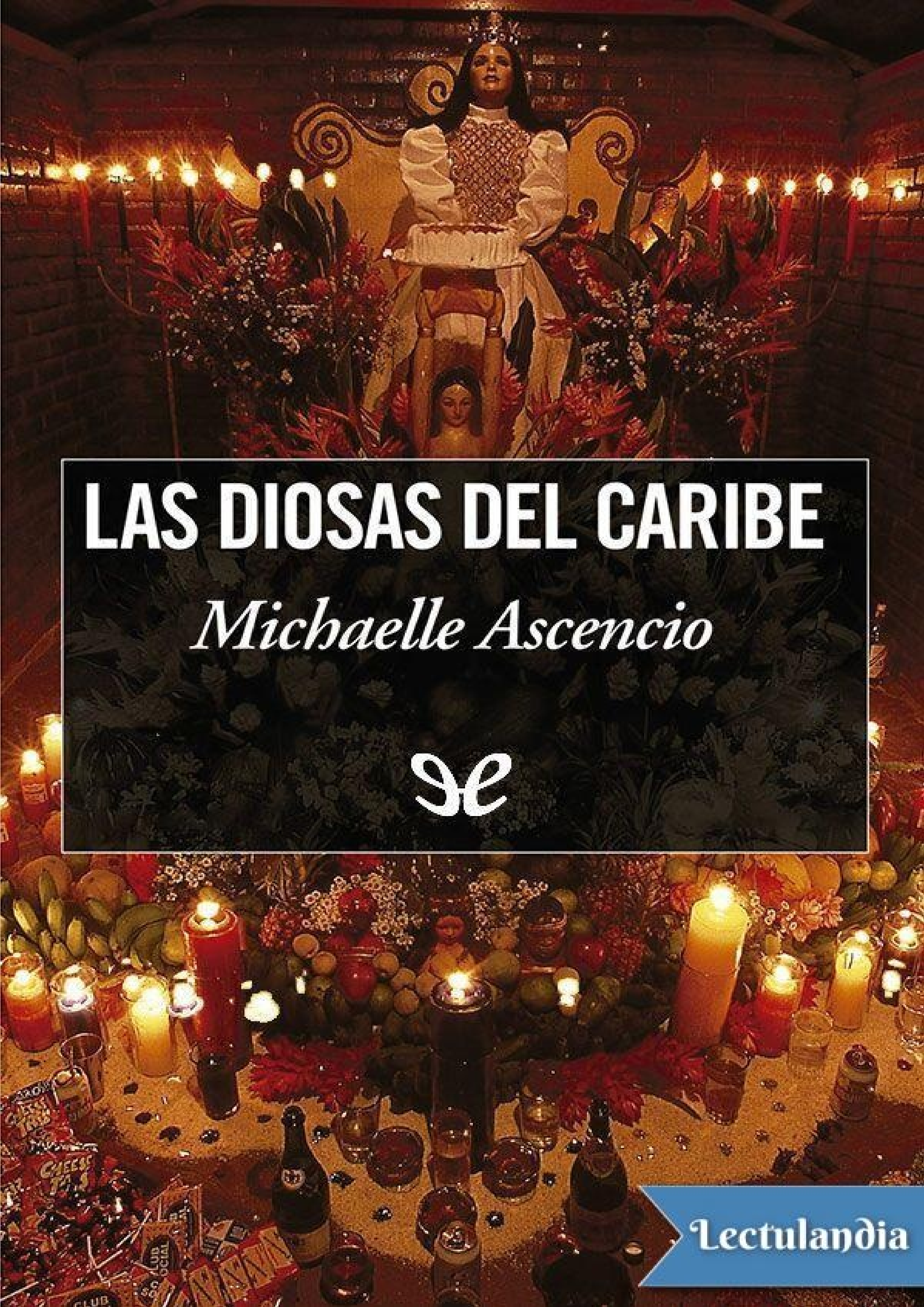
[4] I. Castillo Sosa. Religiones históricas en el espacio geográfico venezolano, pp. 270-319. <<

[5] Véase supra. <<

[6] Lévy-Strauss, *Antropología estructural*, p. 163 <<

[7] No por casualidad el artículo sobre la envidia que publicó María Zambrano en el libro *El hombre y lo divino* se titula «El infierno terrestre: la envidia». La filósofa llama también a la envidia: «avidez de lo otro». <<

[8] M. Augé. *Génie du paganisme*, pp. 216-233. <<


LAS DIOSAS DEL CARIBE
Michaelle Ascencio
Lectulandia

En este libro Michaelle Ascencio desmenuza y desmitifica temas diversos sobre lo religioso en el Caribe. Y lo hace escoltada por Carlos Marx y Sigmund Freud, personajes incrédulos a quienes los espíritus nunca revelaron sus quehaceres. La autora analiza tres religiones de resistencia —la santería, el vodú y el candomblé— originalmente afroamericanas, pero hoy practicadas en el resto de América, donde se invoca a diosas como Yemayá, Oyá, Obá y Yewá.

También, la reina-diosa María Lionza muestra sus prodigios en el entorno de una religión venezolana en constante renovación. Finalmente, la Nueva Era enseña las sugestivas variables de la espiritualidad del posmodernismo, al tiempo que los zombis haitianos lanzan sus terribles mensajes de discordia.

Lectulandia

Michaelle Ascencio

Las diosas del Caribe

ePub r1.0
Titivillus 31.01.2018

Título original: *Las diosas del Caribe*
Michaelle Ascencio, 2007
Retoque de cubierta: Piolin

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

a Mirla Alcibíades
a Lulú Giménez

Noticia

Este libro se comenzó a escribir cuando Gioconda Espina, coordinadora del Área de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela, me invitó a dictar un seminario sobre «Las diosas del Caribe» en el primer semestre del año 2004. El título del seminario lo sugirió ella misma, y yo lo acepté en seguida pues combinaba el interés que siempre he tenido por las religiones del Caribe, con una pregunta específica sobre las diosas, las mujeres divinizadas.

A partir del año 2005, los seminarios sobre «Antropología del mundo contemporáneo» que dicté en la Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos complementaron el estudio de la relación entre la religión y la sociedad, planteando su vigencia hoy día.

Paralelamente, el trabajo de campo, las conversaciones con devotos y practicantes, la asistencia a algunos rituales, la observación participante en algunas sesiones de curación, de limpieza y de adivinación, me permitieron conocer de manera más viva, los itinerarios sagrados de la ciudad, sus centros, y sus fines, así como también, el anhelo, las búsquedas y las peticiones de las personas que se adhieren a estos cultos.

Este libro es el resultado de esas actividades, y pretende dar una aproximación a lo estudiado y a lo observado en estos últimos años sobre el tema de lo religioso en el Caribe. No toda la información pudo ser sistematizada y el libro que presento aquí es uno de los distintos enfoques que se pueden dar al seminario que propuso Gioconda. En sus páginas, se trata del vodú, de la santería y del candomblé principalmente. Sin embargo, y tomando en cuenta la divulgación de las nuevas formas de religiosidad en los actuales momentos, consideré necesario incluir un capítulo sobre la Nueva Era para completar el panorama de las formas que toma lo sagrado en la ciudad.

De más está decir que agradezco muy especialmente a Gioconda su invitación a dictar el seminario, y a los cursantes del mismo, sus valiosos aportes. Agradezco también a Eduardo Carvalho y a Carolina Chirinos, coordinador académico y secretaria respectivamente, de la mencionada Sociedad de Analistas Junguianos, y a los asistentes de los seminarios, su interés y participación.

Por último, agradezco al historiador José Ángel Rodríguez la revisión cuidadosa del manuscrito y sus atinadas sugerencias.

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado fuera del mundo. Quien dice «el hombre» dice el mundo del hombre, Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su «point d'honneur» espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne completamiento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma moral es la religión.

La miseria religiosa es a un tiempo la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el impulso a eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones. La crítica de la religión, por lo tanto, significa en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el espejo sagrado.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente. La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mimo y así en torno de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que este no gire en torno de sí mismo.

Carlos Marx. «Introducción». En: Guillermo Federico Hegel. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires. Edit. Claridad, pp. V-VI.

CAPÍTULO I

Las religiones paganas del Caribe

Que un periódico capitalino publique, durante los últimos años, una página dedicada a las predicciones de los Babalaos para el año que comienza significa que miles de lectores estarán interesados en leerlas. Ante el hecho, podemos hacernos algunas preguntas sobre el alcance y la difusión de la religión de la santería en Venezuela. Cualquiera de nosotros se ha dado cuenta de dos realidades fundamentales: la primera es que los devotos de la santería ya no se cuentan exclusivamente entre los descendientes de esclavos, dicho en otras palabras, entre la población negra del país. La segunda es que tampoco se cuentan entre los miembros de las clases menos favorecidas o económicamente deprimidas, sino que sus miembros pueden pertenecer a cualquiera de las diversas clases sociales y, especialmente, a la clase media. Santeros y santeras pueden ser médicos, profesores universitarios en todas las carreras, hombres y mujeres de negocios, barberos, peluqueras, agentes de viaje, empleadas públicas, locutores de los medios de comunicación, escritores, poetas, músicos y artistas en general. Lo anterior se resume diciendo que la santería ha traspasado sus marcos étnicos tradicionales, rompiendo sus fronteras (étnicas y económicas) al incorporar a individuos y grupos de diferentes estratos sociales. En síntesis, se reconoce ahora el estatus universal de esta religión.

Junto con el vodú haitiano y el candomblé brasilero, la santería que, en su origen, es cubana, es una de las tres religiones afroamericanas que se practica en la América entera, tanto en la del Norte, como en la del Sur y Centro América. Llamo religiones a estas devociones que tienen sus raíces en la América colonial, porque desde los presupuestos de la Antropología poseen los elementos necesarios para ser calificadas como tales: una asamblea de fieles (numerosa en los tres casos); un panteón de dioses; un cuerpo sacerdotal jerarquizado; ritos de iniciación; una simbología que se expresa en cantos, oraciones, danzas, ritmos, vestimenta, adornos y parafernalia; lugares consagrados del culto que se llaman *terreiros* en el candomblé, *houmforts* en Haití y *casas de santo* en la santería; y un calendario ritual que pauta el desenvolvimiento de las ceremonias a lo largo del año. Los anteriores elementos conforman los sistemas religiosos de todo el mundo y de todos los tiempos, desde el paganismo griego a la religión cristiana, pasando por el hinduismo y el islam.

Las religiones afroamericanas son diferentes de los cultos afroamericanos como el de San Benito y San Juan en Venezuela, en los que no existe un panteón de dioses, sino la devoción a un solo santo en particular. En algunos casos, la asamblea de fieles está restringida a una región o a una comunidad, a una clase o a un grupo de individuos, para quienes la devoción constituye un elemento que define su identidad.

Sin embargo, los límites entre culto y religión no son tan estrictos en la realidad. La devoción a una sola deidad, el número de fieles, la extensión territorial del culto y la identificación con el santo son criterios básicos a la hora de establecer diferencias.

La Antropología clásica de mediados del siglo XX calificó a las tres religiones ya citadas como religiones afroamericanas para subrayar el fuerte componente de raíz africana que entró en su elaboración. Se les caracteriza también como religiones sincréticas atendiendo a la misma mezcla de elementos africanos y occidentales en su formación[1].

Tomadas en su conjunto, el vodú, la santería y el candomblé son, efectivamente, religiones sincréticas. La religión africana del Dahomey, de los grupos étnicos ewe-fon, y el catolicismo implantado en la colonia azucarera de Saint-Domingue se integrarían una nueva religión: el vodú haitiano. Asimismo, la santería sería el resultado de la integración de la religión yoruba, de Nigeria, y el catolicismo impuesto en Cuba; y el candomblé sería el resultado de la integración de las religiones yoruba, congo y ewe, fundamentalmente, con el catolicismo brasilero. Los elementos africanos y los católicos de estos tres sistemas religiosos pueden ser identificados con mayor o menor precisión. Sin embargo, cuando pasamos al estudio de esferas particulares de cada uno de estos sistemas religiosos e intentamos precisar elementos al interior de cada una de ellas, las cosas se dificultan. ¿Qué se «sincretiza» con qué?, ¿los dioses africanos con los santos católicos?, ¿los rituales africanos con los rituales católicos? Santa Bárbara, la santa católica, no se sincretizó con Shangó, el dios africano, para dar un nuevo dios o un nuevo santo con elementos de los dos. Tampoco Babalú-Ayé se sincretizó con San Lázaro, ni Ogún con San Jorge, ni Eleguá con San Pedro o con el Diablo, ni Ochún con la Virgen de la Caridad del Cobre: no hay una tercera deidad que sea el resultado de la integración, y por eso, en este caso, en el caso de los dioses y de las diosas afroamericanos, no podemos hablar de sincretismo en sentido riguroso. Podemos hablar, sí, de una identificación: Shangó está identificado con Santa Bárbara como Ogún lo está con San Jorge. El creyente conoce y reconoce a los dos como separados pero identificados. «Una máscara de los blancos puesta sobre los dioses negros[2]», conservando cada uno su identidad, o como me atrevo a sugerir más bien, una identificación de dioses y diosas africanos con santas y santos católicos en la que predomina la identidad africana, porque los relatos mitológicos tradicionales de estos dioses y diosas abundan en elementos de las antiguas mitologías africanas conservadas por la tradición oral, sin tomar en cuenta las leyendas e historias conservadas por el santoral cristiano. Es la mirada del esclavo sobre la estampa o sobre la estatua del santo o de la santa la que produce la identificación a partir de sus rasgos visibles: el color de los vestidos, los atuendos y adornos de la figura, los objetos asociados, el paisaje de fondo en el caso de una pintura, la gestualidad[3]. San Jorge es Ogún porque las litografías cristianas lo pintan como un joven vestido de armadura y casco, con una lanza en la mano matando a una bestia horrible que yace a sus pies. Ogún, el herrero en África,

hacedor de lanzas y de utensilios de labranza, se transformó en América en dios de la guerra para sostener y animar a los esclavos en su lucha por la libertad.

Y en el caso del calendario ritual, las cosas se complican aún más. Los ritos son acciones repetidas en el tiempo. El calendario ritual que se impone no es el resultado de un sincretismo entre el calendario ritual cristiano y uno o varios calendarios rituales africanos. Esto no hubiera sido, en modo alguno posible, pues los días de fiesta religiosa, durante la colonia, eran los impuestos por el orden colonial, orden en el que los esclavos no tenían, por supuesto, ninguna ingerencia. Para el caso de los ritos es, entonces, conveniente mantener la fórmula de Bastide: «verter en un molde occidental una materia africana[4]».

A favor de la identificación están también las palabras de los creyentes de las religiones afroamericanas que consideran que vodú y catolicismo, catolicismo y santería, y candomblé y catolicismo, son dos sistemas religiosos diferentes. Es más, es necesario estar bautizado para ser voduisante o santero. «Nosotros somos católicos», me dice un santero, «Para ser voduisante hay que ser católico» dicen los haitianos creyentes.

Las anteriores consideraciones nos permiten señalar que si en un primer momento, la santería, el vodú y el candomblé, pudieron verse como el resultado del encuentro desigual entre las religiones africanas y la religión católica, fueron percibidas, desde el momento de su aparición como religiones diferentes (religiones falsas, supersticiones), desde la óptica del poder político y de la Iglesia católica, pero también religiones diferentes desde la mirada de los esclavos. De ninguna manera la Iglesia permitiría que los nuevos cultos se vieran como fusión, o como mezclas con su liturgia. Los practicantes y la comunidad, aunque transitan los dos espacios religiosos (la santería y el catolicismo, por ejemplo, María Lionza y el catolicismo) no se excluyen de ninguno de los dos, porque para ellos son continuos. Hay una conciencia no solo de la diferencia sino de la continuidad, y esta conciencia es la que permite el paso de un sistema a otro, sin que se genere ningún conflicto; más aún: estando en un sistema, se está automáticamente en el otro. Así, el día 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria con quien está identificada Ochún, la diosa del amor y del dinero, las iglesias del mismo nombre se llenan de devotos en Caracas, en Río y en Bahía.

A esta conciencia de la diferencia y de la continuidad se suma la consideración de estas religiones como propias, proveedoras y guardianas de una identidad y de unos valores diferentes de los de la religión católica, considerada como religión dominadora, oficial. No nos sorprende, pues, que el vodú, la santería y el candomblé, se hayan constituido, en sus inicios, en marcas o refugios parciales de identidad, que llevan también la carga endorracista de la esclavitud que los años no han podido borrar del todo.

Creyentes e investigadores señalan la procedencia africana de ritos, dioses y, sobre todo, de los cantos y plegarias que todavía hoy se cantan o se recitan yoruba,

pero los creyentes y devotos *viven* estas religiones como propias, como parte y expresión de una herencia cultural revalorizada hoy día dentro de los espacios sagrados de las ciudades. A nadie se le ha escapado esta revitalización y revalorización de las religiones afroamericanas en el transcurso de los años, en toda América, cuando ha aumentado significativamente el número de devotos, y cuando el vodú, la santería y el candomblé, comparten los espacios religiosos de las ciudades con otras religiones de impronta protestante, con cultos y religiones tradicionales como la religión de María Lionza en nuestro país, y con otros cultos y formas religiosas de aparición reciente como pueden ser los que se engloban bajo el calificativo de Nueva Era. Más que sincréticas entonces destaca la permeabilidad de estas religiones; como religiones politeístas que son, la lista del panteón de sus dioses nunca se cierra, y los ritos se transforman para adaptarse a los cambios de la vida moderna. Habría que consultar el Tarot de los Orishas o el Horóscopo de Orula para darse cuenta de esto. La dinámica de estas religiones, su proceso constante de reinterpretación, recreación, integración o aglutinación de elementos nuevos nos llevan, en última instancia, a considerarlas como religiones populares que han traspasado sus fronteras étnicas y económicas originales, incorporando devotos de múltiples procedencias y clases sociales. Como resultado de esta apertura, las religiones afroamericanas han dejado de ser marcas de una identidad negra exclusivamente y, posiblemente, la influencia de las nuevas formas religiosas que inundan el mercado, sustentadas en la invitación «posmoderna» de confeccionarse cada quien su propia religión, inciden también en el carácter, también exclusivo, que tenían hasta mediados del siglo XX en América, de presentarse como religiones de resistencia frente a la cultura católica y oficial.

El vodú, el candomblé y la santería pudieron formarse en América, a partir de una institución colonial que las propició: al agrupar esclavos negros de distintas procedencias bajo la advocación de un santo católico, la cofradía colonial permitió el intercambio cultural entre ellos. Las creencias, las prácticas religiosas, la tradición oral y los modos de vida, se compartieron, se confrontaron, se asimilaron y se transformaron hasta lograr un arreglo (nunca una síntesis) que pudiera ser compartido por todos los esclavos, al mismo tiempo que se asimilaban y se transformaban también las enseñanzas del catolicismo. El resultado de este proceso fue, precisamente: vodú, santería, candomblé y otros cultos, cuyos elementos africanos, católico-occidentales e indígenas, son identificables en algunos casos[5].

Las religiones afroamericanas son religiones politeístas, poseen muchos dioses en sus panteones, en oposición a las religiones monoteístas (cristianismo, judaismo, islam) que postulan la existencia de un único y verdadero dios. Introducir el término politeísmo para caracterizar al vodú, a la santería y al candomblé es incluir a estas religiones dentro del paganismo como visión del mundo y como actitud ante la vida. El término *paganismo*, utilizado aquí como categoría socioantropológica implica una visión del mundo, una mentalidad, y no puede reducirse tan solo a la multiplicidad de

dioses, porque su contenido irradia más allá de la vida religiosa, impregnando toda la cotidianidad de la vida. El politeísmo, en cambio, es un término religioso, constituye un rasgo del paganismo, que indica la presencia de muchos dioses en un sistema religioso. Las religiones paganas que son, en la práctica, religiones orales y politeístas (en oposición a las religiones monoteístas llamadas también religiones del Libro: *la Biblia*, *la Tora* y *el Corán*), están, por tanto, sometidas al devenir y a las múltiples intervenciones e influencias de los cambios sociales y culturales de los pueblos e individuos que las practican, lo que resulta en un cuerpo de doctrina (el dogma) menos rígido y más flexible. Como religiones politeístas que son, no solamente no cierran la lista de sus dioses e incorporan dioses foráneos a sus panteones, sino que continuamente están actualizando y adaptando la imagen y la personalidad de los distintos dioses a los cambios y transformaciones de la sociedad en la que viven.

Frente al proselitismo característico de las religiones monoteístas, las religiones paganas no contemplan la práctica misionera. Testigos de Jehová, Evangélicos y otros derivados del protestantismo tocan a nuestras puertas para traernos la palabra de Dios; los cruzados y los colonizadores convierten a los infieles a la fe de Cristo; pero a un santero, un marialoncero o un devoto de Dionisos de la antigua Grecia no se le ocurre predicar ni convencer a nadie de sus creencias. Nada más ajeno al paganismo entonces que la idea de misión. El proselitismo, la predicación, no es constitutiva de la mentalidad pagana porque las ideas de «salvación» y de trascendencia (individual o colectiva) no tienen sentido en la vida demasiado terrestre de las sociedades paganas. Ahondar en la concepción pagana del mundo es comprender también que no conciben al cuerpo y al espíritu como opuestos, y tampoco oponen la fe al saber. En las religiones africanas y afroamericanas, el «cuerpo» y el «alma» se integran a la personalidad del individuo, y podríamos decir incluso que en la concepción pagana hay una pluralidad de «almas» (un «yo» plural), que se combinan unas con otras, que abandonan al individuo o lo siguen hasta la muerte, que se diluyen o reencarnan, de tal manera que el individuo no se define por una consubstancialidad consigo mismo, sino por la posición que ocupa en un sistema de relaciones cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza. Así, por ejemplo, un devoto del vodú sabe que su persona tiene tres componentes principales: «el ángel grande», responsable de su voluntad y de sus pensamientos; el «angelito» responsable de su vida afectiva y de su creatividad, que tiene la capacidad de no mentir; y su «sombra» (o su «cuerpo»). Pero además, su persona se despliega en función de sus relaciones con los que le rodean: será el hijo o la hija de Fulano, el marido o la esposa de Tal, el esposo o la esposa del dios o de la diosa que lo ha elegido, etcétera. Esta complejidad de relaciones y de posiciones se resume diciendo que, en las sociedades paganas, la concepción de un yo cerrado sobre sí mismo no existe, los individuos no tienen una realidad ni un sentido únicos, sino que las posibilidades de la existencia personal se actualizan en función de sus actuaciones en la relación social. Incluso, entre los seres humanos y los dioses, la mediación es social, y la imagen misma de los dioses es

inseparable de la de los hombres y mujeres devotos: Ochún, la diosa del amor en la santería es una mulata; Ogún, el dios de la guerra de la santería y del vodú, puede ser un negro cortador de caña, o uno de los muchos hombres que trabajan como herreros o como mecánicos, pues su metal es el hierro; Legba en el vodú, Eleguá en la santería, es un viejo encorvado y malhumorado que se apoya en una caña.

Uno de los puntos cruciales para entender la mentalidad pagana es lo que se denomina la concepción persecutoria del mal: el mal proviene siempre del exterior, de otro, de «alguien» y, precisamente, la brujería y los rituales de adivinación sirven para conocer al agresor, siempre externo al individuo. Frente al menor conflicto se despiertan la desconfianza y la susceptibilidad, pero también la solidaridad entre las personas involucradas, desembocando frecuentemente en la acusación de brujería para resolver las tensiones que se producen entre individuos cuya identidad reposa, en última instancia, en el lugar que ocupan frente a los otros. Frases como: «te echaron una brujería», «me montaron un trabajo», «me miró raro», «le canté las cuatro», «le dije hasta del mal que se iba a morir» y otras por estilo suponen la intención puesta en los otros de causar un «daño». Jacques André que ha estudiado la dimensión persecutoria en las Antillas (Martinica y Guadalupe, concretamente) nos dice que, en las sociedades paganas, los seres humanos no se sienten culpables sino perseguidos, y aunque cada uno de nosotros, impregnados de catolicismo y de cultura occidental, pueda decir de vez en cuando «es mi culpa», estas palabras no nos derrumban… El mundo de la culpabilidad que incluye la noción de pecado es un mundo en primera persona, un mundo que llama a la discreción, al secreto guardado para uno mismo, a las cosas que no se dicen o se mantienen ocultas… o se confiesan. La persecución, en cambio, es un mundo en tercera persona, y a veces en una tercera persona del plural, un «ellos» que levanta fácilmente el rumor y está hecho de chismes, de miradas curiosas, de preguntas y de intromisiones, de vías indirectas, como los reclamos en voz alta, como los «cuentos» que van de boca en boca («me contaron», «me dijeron», «cuéntamelo todo»…) Nada que ver con el silencio torturador de la «voz interior». La dimensión persecutoria es al paganismo como la culpabilidad al cristianismo[6]. Y los dioses paganos persiguen a veces con saña a sus devotos como lo ilustra la lectura del poema homérico *La Iliada* al introducirnos en un mundo donde dioses y hombres no dejan de mirarse. En Haití, cuando un devoto del vodú no puede escapar a la persecución de los dioses, no renuncia a la religión; hará todo lo que esté a su alcance para aplacar a la divinidad, pero cuando todos los recursos simbólicos y rituales se hayan realizado y la persecución prosiga, el devoto, en su desesperación, se exilará de la religión vodú e ingresará en una de las numerosas iglesias protestantes que operan en el país, y el delirio cesará.

Aunque no pretendemos hacer un análisis de las culturas paganas del Caribe, sí nos interesa resaltar la visión y la valoración del cuerpo expresadas en el vodú, el candomblé y la santería. Al contrario del ocultamiento del cuerpo y de la represión de los sentidos que prescribe la religión católica, en la santería, en el candomblé y en el

vodú, el cuerpo es el receptáculo de la divinidad: durante el ritual de posesión, será poseído por el dios que se manifestará a través de él. Se dice entonces que el dios «monta» a su devoto, o que el devoto es el «caballo» del dios, como si el trance fuera una cabalgata del dios y del devoto. Por otra parte, el cuerpo es también el vehículo para que el devoto exprese su fe, fe que expresa bailando durante las numerosas ceremonias que se celebran a lo largo del año. Podríamos decir, entonces, sin temor a equivocarnos, que el cuerpo es el elemento más africano de estas religiones, el que establece la comunicación con la divinidad, el que trasciende el ámbito profano al recibir a un dios mediante la posesión, a diferencia del catolicismo en el que el devoto, en actitud humilde y recogida, se eleva por encima de su condición humana mediante el rito de la comunión, esto es, de la ingestión de la divinidad (una y única) simbolizada en la hostia.

Si toda religión expresa la visión del mundo de la sociedad que la crea, el paganismo, rescatado como categoría socioantropológica, constituye una representación de la vida, de la sociedad y del ser humano todavía vigente en las culturas amerindias, africanas y caribeñas actuales. Considerado como una categoría, y no como un término en desuso aplicado peyorativamente a religiones antiguas o primitivas, se entiende que el paganismo no es una sobrevivencia o una descristianización del mundo, como ha sido también definido[7]. *Tomar en serio a los dioses paganos dé África, de América y de Oceanía* es la exhortación que hace el antropólogo Marc Augé, para comprender la mentalidad de las sociedades que se expresan todavía hoy en una lengua tradicional que no es cristiana ni monoteísta. Del libro *Génie du paganisme*, que nos ha servido de guía en nuestra breve exposición sobre el tema, citamos los siguientes párrafos para cerrar el punto:

> Los paganismos actuales que continúan conjugando estupendamente singular y plural, masculino y femenino, vida y muerte, signo y significado, lo uno y lo otro, lo mismo y su contrario, nos hablan cotidianamente de todo lo que en nuestra reflexión y en nuestra práctica concretas no tiene que ver explícitamente con la institución oficial y la oficialidad inmediata. Hablar de los dioses, de los héroes o de los brujos, es también hablar muy concretamente de nuestra relación con el cuerpo, con los otros, con el tiempo, porque la lógica pagana es a la vez más y menos que una religión: constitutiva de ese mínimo de sentido sociológico que impregna nuestros comportamientos más rutinarios, nuestros ritos más personales y más ordinarios, nuestra vida más cotidiana —nuestras intuiciones más sabias[8] (…).

Y más adelante:

> (…) en la práctica de la sociedad occidental moderna, las relaciones del individuo consigo mismo y con los otros participan más de la lógica pagana que de la

aplicación escrupulosa del modelo cristiano[9].

Nos preguntaremos ahora por qué no se formó en Venezuela, durante el período colonial, ninguna religión como en Cuba, Brasil o Haití. La respuesta a esta pregunta está en el tipo de colonización: en los tres países mencionados, la plantación rige la economía colonial. Esto significa: la explotación de la tierra mediante un cultivo intensivo y extensivo como la caña de azúcar, el cacao, el algodón o el añil; el empleo de mano de obra esclava importada de África; el racismo como ideología que mantiene a los esclavos en un perpetuo terror. En Venezuela, la plantación no llegó a alcanzar la importancia y el desarrollo que tuvo en las islas y otras regiones del Caribe, en Brasil y en los Estados Unidos. El sistema de hacienda venezolano tenía otras características: a la mano de obra esclava hay que agregarle una población indígena importante, y aunque algunas haciendas como la de Chuao se regían por una economía similar a la de las plantaciones[10], Venezuela, que formaba parte de las «Provincias Menores», no significó para España lo que significó Saint-Domingue, la futura Haití, para Francia, o lo que significó Brasil para Portugal. Con menor densidad de población y desasistida desde el punto de vista legal e institucional en comparación con los virreinatos, se añade a esto que los esclavos que trabajaban, principalmente en las haciendas, provenían de la región del Congo.

Para nuestras reflexiones sobre las religiones paganas del Caribe, es importante saber que los esclavos de la región del Congo y de Angola pertenecían a una cultura patrilineal, estructurada alrededor del linaje y del culto familiar a los ancestros, a diferencia de los yorubas, ewe-fon, mandingas y otros que, aunque son patrilineales —como la mayoría de las etnias africanas— estaban organizados en estados-naciones, con un gobierno —la casa real— y una religión de estado practicada por todos los habitantes. De modo que, al transportar a un esclavo de nación congo a América, gran parte de su cultura permanecía en suelo africano ligada a su linaje, al culto a los antepasados y al pedazo de tierra que cultivaba para vivir. En la óptica de los amos de plantaciones y haciendas, estas características culturales facilitaban la esclavitud de los congos y por estas razones, los congos fueron el grupo de esclavos más numeroso en toda América. Incluso en algunos sitios como Haití donde hubo numerosos esclavos ewe-fon del reino del Dahomey, o en Cuba donde la población del reino Yoruba llegó a tener un importante papel en la formación de la cultura y de la identidad, o en Brasil donde los mismos yorubas pero también los mandingos, provenientes del imperio mandingo o mandé y penetrados por el Islam, tuvieron un papel importante en la formación de los palenques, cumbes, y en las rebeliones, la población esclava de origen congo fue siempre más numerosa con respecto a las otras etnias africanas que también fueron esclavizadas. El número de esclavos congos fue siempre mayoritario, pero su cultura no lograría imponerse completamente, no solo porque estaba atada literalmente al suelo natal, sino porque los esclavos congos fueron liderizados por esclavos de las otras etnias estructuradas en ciudades-estados y

con una religión propia. Por eso, no tenemos religiones congas en ninguno de los países americanos, sino ritos congos asimilados o integrados a la santería como el «palo de monte», por ejemplo, o el rito «ra-ra» en Haití que se practica durante el Carnaval, además de otros integrados al vodú. En Venezuela, los investigadores han señalado la procedencia conga del Chimbánguele de San Benito en el sur del lago de Maracaibo, y del rito o fiesta de San Juan (Guaricongo) en Barlovento.

Todo lo anterior nos lleva a subrayar una vez más que, en nuestro país, durante el período colonial, el menor control administrativo por parte de la Corona, las condiciones de la esclavitud, la presencia mayoritariamente indígena y el predominio de los esclavos de origen congo, no fueron factores coadyuvantes para la formación de una religión afroamericana como la santería o el vodú. Quedaron los dos cultos mencionados, el de San Benito y el de San Juan, ambos procedentes de las cofradías coloniales, que mantienen hasta hoy día una herencia cultural de raíz africana en los cantos, tambores, bailes y en sus relaciones con la vida y con la muerte.

No tenemos, pues, religiones afroamericanas en nuestro país, sino algunos cultos alrededor de una divinidad, aunque la religión de María Lionza, de constitución reciente, con sus raíces en el culto a las serpientes de nuestros indígenas y en la legendaria figura de la encomendera María de la Onza (o María Alonso), es una religión politeísta cuyos numerosos dioses se agrupan en numerosas «cortes» que crecen y se transforman para responder a las necesidades de sus fieles. Una religión politeísta, aunque la reina-diosa María Lionza esté en el ápice (compartiendo los honores junto con el indio Guaicaipuro y el Negro Felipe). Esta religión, que ilustra magistralmente la disposición a incorporar lo nuevo y lo foráneo como ninguna otra de las religiones paganas de nuestro continente, tiene también dentro de su sistema una Corte Negra en la que se incluyen personajes históricos y legendarios como el Negro Felipe, el Negro Miguel, la Negra Matea, Negro Primero (Pedro Camejo), y una Corte Africana en la que se alojan las llamadas Siete Potencias Africanas: Obatalá, Shangó, Ogún, Orunla, Yemanyá, Ochún y Eleguá, que son las Siete Potencias de la santería cubana. Un mundo religioso en ebullición, el de María Lionza, donde los dioses no dejan de entrar y de salir: Corte India, Corte Vikinga, Corte de los Donjuanes, Corte Médica, Corte Malandra, Corte Libertadora; la presencia africana está especialmente acogida en las dos cortes Negra y Africana que diferencian, muy antropológicamente, lo negro de lo africano, y el paganismo se deja ver en la concepción que tienen los creyentes de la salud y de la enfermedad, en los cuerpos mismos de los devotos (*bancos*) que reciben a las deidades durante las numerosas posesiones, en los altares, verdaderos sincretismos en mosaico como diría Bastide.

Las religiones y cultos afroamericanos, el cimarronaje y el envenenamiento son las tres defensas más importantes del esclavo contra la crueldad de los amos, y las formas más adecuadas que encontraron para oponer una resistencia activa a la

condición de privación de la libertad. Religiones de resistencia frente a las condiciones inhumanas de la esclavitud; religiones en las que África, la tierra de los ancestros, se fue convirtiendo, con el tiempo, en el paraíso al que retornarían al morir; religiones de sobrevivencia y de lucha pues los dioses y las diosas son, fundamentalmente, guerreros y alentaban a la lucha y a la conquista de la libertad… Nacidas dentro del sistema colonial de América, el vodú, la santería y el candomblé conservan un núcleo colonial que parece resistir al tiempo. Frente al amo poderoso, cruel, voraz, dispensador de la vida y de la muerte, había que imaginar un dios o varios dioses más poderosos aún para hacerle frente. Religiones nacidas en el miedo, la plantación ataba a los esclavos mediante un perpetuo terror. Los propios amos sirvieron de modelo para la representación de los dioses. Esto explica por qué algunos dioses africanos cambiaron de personalidad y de carácter al llegar a América. El caso del dios Ogún, es una ilustración de esos cambios: conocido en Haití y en Brasil como dios de los guerreros, ha perdido en gran parte su carácter de protector de los herreros y de la agricultura que tenía en África. Una reinterpretación de la santería lo convierte en cortador de caña como millones de esclavos en las islas. Muy popular en Haití, el machete de Ogún corta la caña pero también las cabezas de los amos durante la Revolución haitiana. Y si algunos dioses como Oyá y el popular Shangó ya eran guerreros desde África, su carácter aguerrido se acentúa aún más en América, y hasta la suave y dulce Oshún tiene, como dicen los santeros, un «camino» guerrero… Nunca se sabe cómo va a reaccionar el amo con su voluble y caprichosa crueldad, y un devoto del vodú o un hijo de santo nunca están seguros de la protección del dios, su padre divino, y tendrán que demostrarle continuamente su amor y su obediencia. Así lo reconoce, a pesar suyo, y con estilo velado el escritor cubano Miguel Barnet:

> Asumiendo el ropaje de los mortales, hablando a través de ellos, los dioses de la santería ejercen un dominio más absoluto y definitivo sobre los hombres, en diálogos vivos y reales[11].

El autoritarismo que se transmitió desde la hacienda y la plantación se mantiene en las clases gubernamentales a lo largo de nuestra historia, a través de las conocidas tiranías del Caribe, que saborean y se regodean en el poder, y siguen sirviendo de modelo a una población desasistida, educada en la explotación desde los tiempos de la esclavitud. Una perpetua colonia mantiene a los dioses implacables, porque el sistema patriarcal del Caribe no produce padres sino amos. De aquí que podamos concluir con las palabras tan conmovedoramente verdaderas del poeta antillano Derek Walcott: *repitiendo como loros el estilo y la voz de nuestro amo, hacemos nuestro su idioma, convertidos en caníbales aprendemos con él a comer la carne de Cristo*.

CAPÍTULO II

Las diosas del Caribe

La primera emigración de los dioses africanos a América ocurrió durante la Trata de esclavos, en la época colonial, cuando millones de hombres, mujeres y niños fueron traídos al nuevo continente para trabajar como esclavos en las plantaciones de caña de azúcar, algodón, cacao y añil, y en las minas de cobre, principalmente. Los dioses, denominados *loas, ángeles, misterios*, en el vodú haitiano; *santos* y *orichas* en Cuba y en Brasil, se instalaron en Haití, Cuba y Brasil, y se aclimataron, criollizándose para parecerse cada día más a sus devotos, mediante cambios, correspondencias e identificaciones propios de las religiones paganas.

Las condiciones sociopolíticas de América Latina, en particular a finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta del siglo XX, concretamente el establecimiento del régimen de los Duvalier en Haití y la instauración del régimen castrista en Cuba, promueven la emigración masiva de cubanos y de haitianos que, voluntariamente o no, escogen el camino del exilio. A las condiciones económicas y políticas de estos pueblos hay que agregar, en cuanto a los cultos religiosos, la manipulación de la religión vodú por parte de la dictadura de los Duvalier que utilizó los cultos y los dignatarios a su servicio, y la restricción y, en algunas ocasiones, prohibición de la santería durante los años sesenta por parte del régimen fidelista. Balseros cubanos, *boat's peoples* haitianos, las imágenes de embarcaciones rudimentarias tratando de alcanzar desesperadamente las costas de Florida han recorrido el mundo. Con los hombres y las mujeres caribeños parten también los dioses, dando lugar a lo que denominamos la segunda emigración de los dioses, de los dioses afroamericanos[1], esta vez. La santería y el vodú se duplican en los países receptores. En Miami y Nueva York, principalmente, las *casas-templo* y los *hounforts* (santuario de la religión vodú) abren sus puertas. Hay una santería cubana en el país y hay una santería cubana en diáspora; hay un vodú en Haití y otro en diáspora. Los trabajos comparativos entre la religión del país de origen y la transplantada están por hacerse, pero por el número de publicaciones, nos parece que, en la actualidad, abundan los trabajos de los cultos en la diáspora de ambos países. En cuanto al tipo de emigración, hay que aclarar de entrada que, debido a las altas cifras de emigración cubana en Miami, lo que ha traído como consecuencia el empleo y difusión cada vez mayor de la lengua castellana en algunos sitios de la ciudad, la santería se ha expandido de un modo notorio con el reclutamiento de devotos de otras nacionalidades: venezolanos, portorriqueños, dominicanos, además de los cubanos, mientras que la emigración haitiana, menor en número y que emplea la lengua créole,

hablada solo por los haitianos, aísla al vodú dentro del país receptor, limitando el crecimiento de sus devotos.

Tomando en cuenta lo que acabamos de señalar, se entiende que los dioses y las religiones mismas ya no pueden, hoy día, definirse estrictamente como afroamericanas. A partir de la segunda emigración, el número de los fieles no solo ha ido en aumento en Miami, en Nueva York, en las islas de población hispanohablante, República Dominicana y Puerto Rico, en Colombia y en Venezuela, sino que los mismos devotos ya no se cuentan entre los descendientes de esclavos. De este modo, la santería no solo se ha duplicado en el exilio sino que ha traspasado sus fronteras étnicas incorporando a otros segmentos de la población. En el caso del candomblé brasilero se observa un fenómeno similar: aunque el pueblo brasilero no haya emigrado como el cubano y el haitiano, los devotos del candomblé en Brasil se cuentan en todos los grupos sociales y raciales de ese país, y el candomblé es considerado como religión nacional. Y a pesar de que el vodú se encuentra más aislado por la lengua de sus dioses, también acusa transformaciones y nuevas reinterpretaciones de sus ritos en el exilio, en Little Haiti, el barrio de Miami donde residen la mayoría de los emigrados haitianos; en Nueva York y en Montreal, Canadá, donde se encuentra una población haitiana que tiene ya varias generaciones. En otras palabras, las religiones afroamericanas dejaron de ser asunto de negros y de descendientes de esclavos para convertirse en religiones universales que aceptan fieles de diferentes clases sociales, rebasando al mismo tiempo las fronteras nacionales de sus propios países. Desde hace ya varios años, sobre todo en Brasil, los estudiosos se han ocupado de los procesos de reelaboración y adaptación de los cultos y las prácticas que han tenido lugar al interior de los sistemas religiosos para responder a los procesos de globalización del planeta. Santería y candomblé han recibido y asimilado influencias de otras creencias y visiones del mundo como el espiritismo, la astrología, el Tarot y más recientemente la Nueva Era. Por otra parte, aun cuando el carácter de religiones orales es uno de los rasgos definitorios de estas religiones, es notable la difusión que tienen en variadas publicaciones, libros, folletos y guías, y en los medios como Internet, a través de páginas web. Basta poner el nombre de una diosa o de un dios, el de un rito o de una ceremonia en cualquiera de los buscadores de Internet para que aparezca una información. El estudio de la continuidad, duplicación o reelaboración de los ritos en el país receptor, el incremento de los fieles y las nuevas condiciones socioeconómicas, constituyen un reto para la Antropología de las religiones en América.

En este cuadro movido de hombres y mujeres, diosas y dioses transplantados, emigrados y exilados que recorren el Mar Caribe, hay que tener en cuenta que los dioses africanos permanecieron y siguen viviendo en sus lugares originales: en Nigeria; en Benin, nombre actual del antiguo Reino de Dahomey; en Gana, en la Costa de Oro; en el Congo y en Angola. Los Dioses siguen viviendo en África con sus mismos nombres, pero sin estar asociados a una santa o a un santo católicos. De

modo que uno de los primeros trabajos que se llevó a cabo en la primera fase del estudio del vodú, de la santería y del candomblé fue, precisamente, comparar las diferencias que el tiempo y la distancia (y las nuevas condiciones de la esclavitud en la plantación) promovieron entre los dioses africanos y sus dobles afroamericanos.

Los principales dioses africanos yorubas traídos durante la Trata de esclavos son: Obatalá (Oshala), Ogún, Eshou-Elegbara (Eleguá), Ochossi (dios de la cacería cuyo culto desapareció en África), Oraniyán, Shangó, Oshún, Yemanyá, Oyá (Yansan), Obá, Osaín, Omulú (Babaluayé), Orunmila, Oshoumare y Nanaburuku[2]. Estos quince dioses se encuentran todavía hoy en la santería y en el candomblé, y los santos y santas con quienes están identificados varían según las regiones, las ciudades y, a veces, según los *terreiros* y *casas de santo*. Probablemente, la lista de dioses era más larga y se fue reduciendo a lo largo de los años. Los dioses que acabamos de nombrar son los que la tradición oral conservó hasta nuestros días. Con respecto al vodú haitiano, debido a la temprana independencia del país en 1804, y a la ausencia de un clero católico organizado y vigilante, esta religión tuvo menos trabas para expandirse y desarrollarse. Mientras el candomblé y la santería tuvieron que replegarse sobre sí mismas, ocultarse, y luchar contra la represión de sus cultos en Cuba y en Brasil, el vodú, aunque también calificado de «magia negra», de superstición «bárbara» o «primitiva», no encontró resistencia en su camino. Los dioses africanos, en menor número, se instalaron en la colonia de Saint-Domingue, y después de la Independencia, muchos dioses nacidos en territorio haitiano pasaron a formar parte del panteón vodú, hasta el punto de que cada región o incluso cada *houmfort* (templo o casa de los dioses) tiene, además de los venerables dioses venidos de África, sus propios dioses haitianos nacidos en el territorio, aunque la mayoría de ellos, de vida bastante efímera.

A partir de lo que hemos denominado la segunda emigración de los dioses y diosas del vodú y de la santería especialmente, podemos dividir la literatura etnográfica sobre estas religiones en dos grandes grupos: el primero se corresponde con aquellas publicaciones que aparecieron entre los años cuarenta y comienzos de los setenta del siglo XX. Se trata de las investigaciones de los primeros antropólogos que estudiaron con métodos propios de esa disciplina a las religiones afroamericanas. El método de observación directa fixe el más comúnmente utilizado. Observación directa del fenómeno estudiado y entrevistas a los dignatarios del culto y a los devotos. De este trabajo surgieron los ahora considerados clásicos de esta antropología de las religiones afroamericanas. Los libros de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Miguel Barnet para la santería cubana; Arturo Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, para el candomblé brasilero; Alfred Métraux, Louis Maximilien, para el vodú haitiano, han sido de obligatoria referencia para los estudiosos. En este primer discurso de la antropología sobre el fenómeno religioso afroamericano encontramos un registro minucioso sobre las deidades, los ritos y los cultos.

A este primer discurso inicial, le sigue un segundo tipo de discurso, a partir de los

años setenta y hasta nuestros días, que corresponde a las publicaciones de investigadores contemporáneos en las que emerge un nuevo tipo de estudioso: el investigador-creyente, generalmente un antropólogo de profesión, que describe al fenómeno desde su posición de creyente, al estilo del libro titulado *The Santeria experience* publicado en 1982 por Migene González-Wippler, antropóloga puertorriqueña graduada en Columbia University, o mejor elaborado, *Santeria: African Spirit in America*, de Joseph Murphy, publicado por primera vez en 1988. Podríamos hablar de un tercer período, a partir de los años noventa en adelante, cuando la investigación sociológica del fenómeno genera un nuevo discurso en el que priva el estudio de la comunidad de fieles más que la descripción etnográfica de ritos y dioses. Se trata, en este último discurso, de enfatizar los aspectos políticos y sociales de estas religiones: tipo de creyentes, formas de ingreso, niveles de pertenencia y de compromiso con los cultos, conductas que prescribe en los individuos, tipos de contrato, etcétera.

No debemos dejar de señalar la existencia de un cuarto grupo de información sobre la santería y el candomblé: lo que hemos denominado «literatura de divulgación»: folletos, folletines, recetarios, libros incluso (generalmente anónimos), reediciones de algunos clásicos como los libros de Lydia Cabrera, guías para leer los caracoles, para ensalmar, para hacer el santo, etcétera, que se encuentran a precios módicos en las librerías, en las «botánicas» (tiendas de hierbas) y en comercios donde se pueden adquirir los objetos del culto (estampas de los santos, velas, perfumes, esencias, platos y ollas con las insignias de las deidades para colocar ofrendas, prendas de vestir asociadas al culto (adornos, collares, pañuelos, vestidos para la iniciación, bastones) música de los ritos en casette y CD, oraciones impresas, fórmulas rituales. Abundan en el centro de Caracas, en los alrededores de la Iglesia de Santa Teresa y en la avenida Baralt. También pueden conseguirse en los bulliciosos buhoneros de la zona. En todos ellos, esta literatura de divulgación, principalmente sobre la santería, compite con las publicaciones y la parafernalia de la religión de María Lionza, ampliamente difundida en Venezuela.

Para ilustrar las variaciones del discurso antropológico, contrastamos, a manera de ejemplo, las versiones que se pueden dar de un dios: para muchos, Obatalá es una divinidad andrógina representada por una calabaza cortada en dos mitades. Según Pierre Fatumbi Verger, un clásico de la etnografía del candomblé, Obatalá (el Rey del guayuco blanco) sería el orisha más importante de la mitología Yoruba, por ser el primero que creó Olodumare, el dios supremo[3], quien le confió la tarea de crear al mundo entregándole «el bolso de la creación». Pero Obatalá se emborrachó con vino de palma y se durmió. Después de muchas vicisitudes y de encuentros belicosos con otros dioses que quisieron sustituirlo en la tarea, Olodumare le prohibió al gran orisha y a los otros orishas de su familia —los orishas *funfun* (orishas blancos)— beber el vino de palma y alimentarse de su aceite, pero para consolarlo de su fallida tarea de crear al mundo, lo encargó de modelar en el barro el cuerpo de los seres humanos en

los cuales, él, Olodumare, insuflaría la vida. Obatalá se puso a la nueva tarea, pero no acató la interdicción y se emborrachó de nuevo con vino de palma: los cuerpos salidos de sus manos eran deformes, jorobados, rencos; a algunos los dejó poco tiempo en el horno y salieron mal cocidos, con un color tristemente blancuzco: eran los albinos, que se convirtieron en adoradores del gran orisha. Otras leyendas y aventuras del dios, mezclando la historia del país Yoruba con la mitología, cuentan que fue el fundador de la ciudad santa de Ifé. Yemowo es la única mujer de Obatalá, caso excepcional de monogamia, nos dice Fatumbi Verger, pues los orishas son muy proclives a las múltiples aventuras amorosas. En el Nuevo Mundo, en Bahía, Obatalá está identificado con «O Señor do Bonfim»; en Cuba con la Virgen de las Mercedes. Sus devotos, en la santería y en el candomblé, visten siempre de blanco y tienen la reputación de ser personas tranquilas y dignas de confianza; gente respetable y reservada, de voluntad inquebrantable, que no modifican sus tareas y proyectos[4].

En la etnografía reciente, dedicada sobre todo a las relaciones de los orishas con sus devotos, Obatalá es presentado como «el escultor», es el Rey de los vestidos blancos, el orisha de la creación, asociado a la sabiduría y a la claridad espiritual, sin mayores explicaciones mitológicas. Y en la literatura de divulgación, vuelven las leyendas y relatos mitológicos, pero sumamente alterados y modificados, y a veces con contradicciones dentro de la narración, con la clara intención de moralizar y occidentalizar al dios. Veamos:

> Obatalá es una divinidad representativa de los más elevados aspectos de la existencia, su pureza y dignidad se expresan en todos sus actos, él se encuentra por encima de toda la creación, es el supremo, tanto de toda la creación física, porque él hizo la tierra, como de la creación psíquica, porque a él se le debe la creación del hombre[5].

En otros folletos, se le confunde con Orunmila, el orisha del Tablero de Ifá (la adivinación) y se lee que «Obatalá representa todo lo puro. Está asociado a todo lo que es moral. Es la razón y la justicia. (…) Los hijos legítimos de Obatalá son los albinos quienes pueden ver mejor por la noche, como el mochuelo que también es propiedad de Obatalá[6]».

Hemos escogido a Obatalá para mostrar las contradicciones y reelaboraciones de los mitos y leyendas de los dioses, y para mostrar también cómo estas narraciones se van perdiendo. Muy pocas se reproducen en los estudios de santería hechos por los antropólogos hoy día, y en la literatura de divulgación, la moralización y occidentalización de las deidades es una constante. Obatalá nos ha permitido mostrar las transformaciones en la narrativa de un orisha. Lo mismo hubiera ocurrido si, por azar, hubiéramos escogido a otro dios. Las religiones afroamericanas son religiones orales, los mitos y leyendas de los dioses no están codificados en ningún dogma. Como religiones paganas que también son, no son religiones «reveladas», en acuerdo

con un principio o una idea inmutable: si hubo un tiempo en que los dioses crearon a los seres humanos, desde entonces, se relacionan con los hombres y mujeres y viven en permanente actualización, porque lo que cuenta, para estas religiones, es el aquí y ahora. Lo que cuenta es la fiesta, el rito, el *bembé,* el *güemilere,* la *batucada,* que es la ocasión de ver y hablar con los dioses y diosas que se harán presentes durante las numerosas posesiones en el transcurso de la ceremonia.

Los estudios antropológicos clásicos trataron de encontrar una coherencia en las narraciones que devotos y dignatarios del culto (*babalaos, iyalorishas; pais do santo* y *mais do santo*) les hicieran durante sus trabajos de campo. De aquí surgió un esquema para presentar a las deidades que se continúa empleando en las investigaciones de los últimos treinta años y hasta hoy día, aunque muchos mitos y leyendas ya no se recuerden. Son los ritos, los gestos que se hacen y se observan en cada ceremonia, los pasos de las danzas de cada orisha, los que no han variado considerablemente en el tiempo. La posesión o el trance —elemento central de estas religiones— es la misma: la gestualidad de cada dios y de cada diosa cuando baja conserva los elementos esenciales y específicos para su reconocimiento. Los diversos tipos de rituales (rituales de curación, de despojo, rituales funerarios, rituales de adivinación) tampoco han variado mucho a lo largo del tiempo. No los resumo aquí. Se encuentran detalladamente descritos en la bibliografía clásica de estas religiones y en la más contemporánea, aunque en esta última, como ya hemos dicho, se hace mucho más énfasis en las relaciones de los orishas con sus devotos y en las relaciones de los miembros de la comunidad de fieles que constituyen la iglesia propiamente dicha de estas religiones. Más que de los cultos y de los ritos, nuestro interés está en los procesos de conformación de la santería, del vodú y del candomblé en tanto que religiones de nuestro continente, y en la descripción y compresión de las diosas más importantes de sus panteones. Antes de acometer, entonces, nuestra segunda tarea, quisiéramos presentar el esquema que la Antropología clásica emplea para describir a las deidades en general y, en base a esta descripción, considerar las modificaciones que se han ido incorporando en los estudios recientes y en la literatura de divulgación sobre las diosas escogidas.

En los estudios de etnografía clásica, la descripción de los dioses y diosas incluye la enumeración de varios rasgos y aspectos:

1. Nombre de la deidad con el correspondiente santo o santa católicos con el que se identifica.
2. Orígenes africanos de la deidad, con referencia a las leyendas conservadas por la tradición oral.
3. Fenómeno natural y cultural que está bajo su domino.
4. Parte de la naturaleza (animal, planta y mineral) asociado a la deidad.
5. Color asociado con la divinidad.
6. Día de la semana dedicado a su culto.

7. Rasgos de su personalidad.

A partir de las narraciones mitológicas, de la descripción de los dominios y atributos de las diferentes deidades se va construyendo un discurso en el que se describen cada vez más como personalidades humanizadas. De acuerdo con la revisión bibliográfica que hemos realizado podemos decir, de manera general, que tanto en el discurso de la etnografía clásica como en el contemporáneo, las descripciones de las divinidades mantienen la misma pauta. Es fácil encontrar en los libros tablas en las que aparecen por renglones los atributos de cada dios. Por otra parte, aunque en cada templo se veneran determinados dioses, la comparación de los registros etnográficos —clásico y contemporáneo— nos permite decir que el número de dioses y diosas ha variado muy poco, y que se mantiene la primacía de ciertos dioses que ya todos conocemos como son Eleguá, Changó, Babalú-ayé y Yemayá. Aunque los fieles hablan de 101 *loas* del Vodú y de cientos o miles de *orixás*, lo cierto es que la lista de las divinidades no ha variado mucho y el número de dioses masculinos sigue siendo mayor al de las diosas, en los tres panteones.

Al final de nuestra revisión y cotejando el discurso clásico con el contemporáneo, podemos señalar cinco grandes modificaciones en este último discurso en relación con el discurso que hemos denominado clásico, en cuanto a la descripción de las deidades:

1. Creemos que, debido a la universalización de estas religiones, las leyendas de los dioses (el renglón que hemos denominado «Orígenes africanos de la deidad») han sido depuradas de aquellos aspectos que podrían chocar con la moral y las buenas costumbres. Así se consume lo que Bastide, en su trabajo sobre las religiones africanas en Brasil, había observado y registrado como «esfuerzo de moralización de las divinidades». En este sentido, ha habido una simplificación de las complejidades originales de los dioses.
2. Se añade a la lista de los atributos que caracterizan a una deidad, la descripción de las cualidades de los hijos (de santo) y esposos o esposas (del dios o diosa), con lo cual se logra la definitiva antropomorfización de los dioses, su definitiva reducción a la escala humana. Este proceso que también se ha denominado proceso de criollización significa, como dijera el antropólogo Alfred Métraux en su tiempo, que los dioses dejaron de ser africanos para parecerse cada día más a sus devotos: si algunos dioses estaban asociados a un elemento de la naturaleza o incluso lo representaban como es el caso de Badé, el viento, y de Damballah-Wédo, el arco iris, en Haití, con el tiempo han adquirido personalidad humana y se representan por un guerrero en el caso del primero, de Badé (Shangó en la santería), y por un hombre mulato de ojos claros en el caso de Damballah-Wédo, la serpiente en el antiguo reino del Dahomey (Oshumare en el candomblé). Pero además, sus devotos han adquirido una personalidad estereotipada por la

convención social: los devotos de Shangó son violentos, fiesteros y seductores; los de Damballah son juiciosos, de piel clara y amantes de la riqueza.

3. Las leyendas africanas de los dioses, conservadas todavía en algunos *patakíes* (anécdotas de los orishas africanos que sirven como ejemplo, como guías de conducta a los que consultan los caracoles) se sustituyen cada vez más por una narrativa que recoge sucesos ocurridos en los templos entre los dioses y los hombres y mujeres que asisten a las numerosas ceremonias que se suceden en el año. Se cuenta, por ejemplo, lo que ocurrió cuando bajó determinado dios, cómo castigó o premió a sus devotos, cómo se comportó en determinada situación; muchos libros de divulgación, al hablar de las diosas, describen una posesión de cada una de ellas en detalle.
4. La reducción de los «caminos», manifestaciones o avatares del dios a un común denominador. Pocos santeros conocen hoy día los 21 caminos que la etnografía clásica señalaba para Eleguá y los 14 que señalaba para Ochún, para citar dos ejemplos.
5. Dentro del interés de la etnografía contemporánea por los fieles y devotos de estas religiones, se perfila el estudio de la relación del devoto con su santo, esto es, el estudio de la relación del hijo del santo con su santo: el parentesco divino que se genera entre el dios y su hijo, o entre el dios y su esposa como sucede en el vodú. Hay todo un capítulo sobre la descripción de los lazos de parentesco que se dan entre los iniciados, entre los iniciados y sus madrinas o padrinos: los deberes y atribuciones, las fórmulas de respeto, las contribuciones económicas. Vale decir en este punto que lo que algunos clásicos denominaron la «economía del culto» está en el centro de las investigaciones actuales.

Las diosas más conocidas y populares de la santería cubana y del candomblé brasilero, dentro y fuera de sus países de origen (Yemayá, Ochún, Obá y Oya), las conocen los devotos durante el trance o la posesión, cuando ellas cabalgan o montan a sus fieles. Esto significa que el resumen que daremos a continuación de cada una de ellas no corresponde completamente a la diosa. La diosa es o está cuando se apodera del cuerpo de una de sus devotas para manifestarse[7]. Sus movimientos, sus gestos, la danza con la que se presenta, sus atuendos y su forma de hablar son los que la identifican ante la concurrencia. A esos gestos, ademanes y pasos está asida la tradición oral; eso es lo que no se olvida porque se repite en cada *terreiro* y en cada *casa de santo* durante las muchas ceremonias públicas o privadas que se desenvuelven en el año. En otras palabras: viendo a las divinidades es como la gente las conoce. Y como cada *casa de santo* y cada *terreiro* tienen sus propios dioses, no importa cuántos «caminos» tenga la deidad, los devotos saben cuál de las tantas Ochún bajó, o quién de las tantas Yemayá es la que en estos momentos baila ante sus ojos.

YEMAYA: diosa del mar y de la luna, es considerada como la madre de todos los orishas. Bajo su dominio está todo lo referente a la maternidad, a la fertilidad y al crecimiento. Identificada con Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción en Brasil y con la Virgen de la Regla, en Cuba, sus colores son el blanco y el azul. Para los devotos, Yemayá es una orisha negra con el pelo chicharrón, pegadito, pegadito: «Yemayá es negra como el carbón y su pelo es pura pasa». Siete son los caminos de Yemayá, según le contaron los devotos a Lydia Cabrera, en Cuba. Una leyenda dice que Yemayá era hija de Obatalá y que este la casó con su hermano. De la unión nació un niño que cuando creció intentó violarla. Para algunos, ese niño es Shangó. Otra narración refiere que Yemayá le robó los tambores a Obatalá para dárselos a su hijo y por eso Shangó es el dueño de los tambores. Yemayá Awoyo (¿arroyo?), la de los más ricos vestidos, que se ciñe siete faldas para guerrear y defender a sus hijos, bailadora, alegre y «poco recta»; en otras versiones, Yemayá es hermana o madre de Ochún y como ella es bailadora «pero muy recta». Como todas las diosas, tuvo muchas aventuras amorosas y con cada uno de sus maridos, amantes o concubinos, ella es un personaje distinto: fue mujer de Babaluayé (dios de la enfermedad y de la medicina). Cuando fue mujer de Orula (orisha de la adivinación) que no quería que ninguna mujer supiera más que él, le robó las tablas de adivinación. En este camino es peligrosísima, sabia, pero voluntariosa y altanera, la Yemayá Achaba o Ayuba, de mirada irresistible, experta hechicera, gran hacedora de polvos para embrujar, sus «amarres» no se desatan nunca. Otras leyendas cuentan que Yemayá robó las tablas de adivinación porque descubrió que Orula era pederasta y que la abandonaba por Ogún. Yemayá Okuté u Okuti, guerrera y amazona terrible, vive internada en el monte o en parajes desolados, de genio violento, retador, muy severa y rencorosa, es la mujer de Ogún, que se viste de hombre, marimacho, y le fue infiel porque la maltrataba. Se dice de Yemayá Olokun, el océano, que si no estuviera encadenada se tragaría a la tierra en su cólera. Para Roger Bastide, el esfuerzo de moralización de las diosas que modifica ciertos rasgos de sus mitos y leyendas es muy evidente en el caso de Yemayá en cuanto se la identifica a menudo con la Inmaculada Concepción[8]. Hay un dicho que repiten los santeros para subrayar la impronta de madre, «criandera del mundo» que tiene Yemayá que «le cría los hijos a las demás santas, a Ochún que los abandona, a Oyá que no los quiere[9]». Así, en una publicación reciente, Yemayá descrita apenas como madre de todos los orishas, se agrega que sus hijos e hijas son buenos padres y madres, que protegen a sus hijos, amigos y parientes como leones, pero que hablan demasiado y no pueden guardar un secreto, trabajadores y decididos a superar la pobreza[10].

OCHÚN: diosa de los ríos (del agua dulce). Domina la esfera del amor, del matrimonio y del dinero. Identificada con Nuestra Señora de la Candelaria en Brasil y con la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuba, donde sus devotos la llaman cariñosamente «Mamá Cachita». Su color es el amarillo, ama las joyas y los perfumes, golosa de la miel, voluptuosa y sensual, bella y coqueta, cuando baja, con los brazos adornados de pulseras de cobre, pide su espejo y se peina los cabellos, que son lacios, con un peine hecho de conchas marinas. Sus devotas son coquetas, fiesteras, alegres y ligeras. En algunas leyendas, Ochún es la hermana de Shangó, en otras es su hermana y su esposa favorita, siempre peleándose con Oyá, la otra concubina de Shangó. Perseguida por Ogún «enardecido y violento», Ochún es salvada por Yemayá. Otras versiones cuentan que es la segunda mujer de Shangó, y que se casó con él después de haber vivido un tiempo con Ogún, con Orula y con Ochossi. Ella, como todas las diosas y los dioses, tiene un camino terrible cuando se enfurece, y la Ochún que se arrastra en el fango del arroyo y vive en la miseria, es una hechicera empedernida relacionada con los muertos. Los devotos y devotas de Ochún son atractivos y seductores, saben todo acerca del amor, acerca de criar niños y levantar una familia cuidadosa y amablemente, nunca son pobres y no enfrentan la soledad[11].

OYÁ: conocida también como Yansá (o Yansán), diosa de los vientos, relámpagos y truenos. Hermana de Yemayá, de Ochún y de Obá, a veces les gana en sus peleas por Shangó. Es la diosa que acompaña a Shangó en sus batallas pues es una guerrera por naturaleza. Identificada con Santa Bárbara en Brasil y con la Virgen de la Candelaria en Cuba, sus colores son el rojo y el blanco. Una leyenda cuenta que Oyá fue la primera mujer de Shangó y que él la envió al país de los Bariba para que le trajera un preparado que una vez tragado le concedería el poder de lanzar fuego y llamas por la boca y la nariz. Oyá no atendió las órdenes de su marido, probó el preparado y tuvo también el poder de escupir fuego, para gran disgusto de Shangó, que quería ser el único que tuviera ese poder. Oyá, dueña de las centellas, pelea al lado de su marido, «violenta e impetuosa», no lo abandona en la guerra, pero no cuida de él como Obá ni lo seduce como Ochún. Antes de convertirse en la favorita de Shangó, cuentan que vivió con Ogún. Para muchos, Oyá es la única diosa que no le teme a la muerte, Guardiana de los cementerios, interviene en las ceremonias funerarias, cuida a los muertos y los conduce al otro mundo. En un libro de divulgación se cuenta la historia de cómo Ikú (la Muerte) se enamoró de Oyá, y cómo ella le perdió el miedo y se fue a esconder en el cementerio. Junto con la diosa Obá y la diosa Yewá, Oyá pertenece al grupo que los santeros llaman «las muerteras». Los devotos de Yansan son amantes del sexo y tienen muchos amores. Valientes, brillantes y conversadores, les gusta ser el centro de atracción; dan la vida por sus amantes pero no perdonan la traición, particularmente en materia de amor. En la

literatura de divulgación, Oyá es celebrada como la mujer fiel y devota que no abandona a su marido: «es como las diosas y las mujeres deben ser: leal y fuerte».

OBÁ: es una diosa de la que se habla poco en la etnografía clásica. Según Pierre Fatumbi Verger, Obá es una orisha muy poderosa y físicamente más fuerte que muchos orishas masculinos a quienes venció en la lucha. Cuando le llegó el turno a Ogún, este, aconsejado por un babalao, puso en un pilón, maíz y quimbombó y los convirtió en una pasta que regó por el piso donde iban a combatir. Durante la lucha, Obá se resbaló y Ogún aprovechó para someterla y poseerla en el instante. La leyenda más conocida de esta diosa refiere la querella entre ella y Ochún: cuando Obá se convirtió en la tercera mujer de Shangó, una rivalidad se instauró entre ella y Ochún, mucho más joven y más bonita. Obá que se ponía vestidos anticuados, pretendía monopolizar el amor de Shangó y buscaba la manera de conocer los secretos de las recetas de cocina de Ochún… Ochún, exasperada, decidió jugarle una broma y un día se puso un pañuelo alrededor de la cabeza, la invitó a cocinar juntas y le dijo que los dos hongos que flotaban en la sopa de Shangó eran sus orejas que se había cortado, y que ese plato le encantaba a Shangó. Cuando Shangó llegó, se comió la sabrosa sopa de hongos y con toda clase de elogios, se retiró con Ochún. Cuando le toco a Obá hacerle la comida a Shangó, puso en práctica la receta maravillosa y se cortó una oreja y la puso a cocinar en la sopa, pero no solo que a Shangó le repugnó la sopa, sino que no le agradó ver a Obá sin oreja. Ochún entró en ese instante y quitándose el pañuelo mostró sus orejas nunca cortadas ni comidas por Shangó. Entonces Ochún comenzó a burlarse de Oyá quien furiosa se arrojó sobre ella y empezó una batalla entre las dos, hasta que Shangó se puso furioso, lanzó un trueno y Obá y Oshún huyeron despavoridas y se transformaron cada una en un río que lleva su nombre[12]. Identificada con Santa Catalina (de Siena y de Alejandría, sobre todo con esta última que sufrió el martirio) o con Santa Rita, Miguel Barnet dice que Obá es hermana de Ochún y Oyá, y que es una orisha triste y silenciosa, que no canta ni baila porque no «se sube[13]», y Natalia Bolívar anota: «este santo no debe ser recibido por jóvenes, no se asienta ni se sube[14]. Otra leyenda dice que es guardiana de las tumbas, pues cuando Shangó la rechazó se retiró a la soledad, al cementerio[15]. Sus devotas son mujeres valientes e incomprendidas, desgraciadas en el amor como resultado de sus celos mórbidos; en compensación de sus frustraciones suelen tener éxitos materiales, «y no es de extrañar verlas como feministas militantes[16]».

YEWÁ: Al igual que con Obá, la leyenda que se conoce de Yewá es la que se repite en pocos libros. Las descripciones de estas dos diosas se limitan cada vez más a los simples atributos. Guardianas del cementerio, «muerteras», Oyá, Obá y Yewá, generalmente se mencionan juntas como veladoras del reino de los muertos. El patakí

(leyenda) que Natalia Bolívar nos da de Yewá parece un calco de un romancero español. Vale la pena copiarlo textualmente: «Yewá, que era bellísima, vivía aislada en el castillo de su padre Oddúa (creador de la Tierra y, según las leyendas africanas, primer rey de Ifé) que la quería como a la niña de sus ojos. La fama de su virtud y belleza llegó a oídos de Changó, que apostó a que podría seducirla. Changó se introdujo en el castillo de Oddúa y se puso a arreglar las flores del jardín. Yewá se asomó a la ventana y al verlo quedó prendada del apuesto orisha. Fue así como Changó ganó su apuesta. Oddúa al enterarse montó en cólera y Yewá arrepentida, le rogó que la enviara adonde ningún hombre la viera. Oddúa entonces la hizo reina de los muertos. Desde esa época Yewá vive en el cementerio y es ella la que desde allí le entrega a Oyá los cadáveres que Babalú-Ayé conduce hasta Orisha Oko para que se los coma[17]». Castillos, flores, ventanas, castidad y humildad no es lo que hemos conocido en las leyendas africanas de las diosas, por lo que esta leyenda de Yawé pareciera artificialmente construida y «desafricanizada»; y aunque William Bascon, especialista de la cultura yoruba, nombra a Yewá como una de las diosas asociadas al agua, no nos da ninguna otra información sobre ella. Pierre F. Verger no la nombra en su libro sobre los orishas. Es posible, entonces, que el cuento de Yewá sea un caso de «invención de la tradición», pero como la autora no nos da ninguna fuente del relato que nos hace, no podemos hacer mayores conjeturas. Identificada con la Virgen de los Dolores, con Nuestra Señora de Montserrat, y con Nuestra Señora de los Desamparados, fundamentalmente, es una orisha que no baja, vive dentro del cementerio, entre las tumbas y los muertos. Natalia Bolívar afirma que es particularmente adorada en Santiago de Cuba donde goza de gran prestigio por sus oráculos, y que sus servidores siempre son viejas, vírgenes o mujeres estériles. Miguel Barnet agrega que su imagen es la del esqueleto de una muchacha, y que las pocas mujeres que son hijas de Yewá les está absolutamente prohibido el matrimonio y deben llevar una vida casta y virginal.

NANABURUKO: es una diosa muy antigua cuyo culto se confunde a veces con el de Babaluayé en África. Pierre F. Verger nos recuerda que *nana* en el país de los Ashanti es un término de respeto empleado con la gente mayor; término, además, que significa «madre» entre los fon del Dahomey. En Brasil y en Cuba, Nanaburuko se convirtió en la madre de Babaluayé, el orisha de la medicina, identificada con Santa Ana, en Brasil, y con la Virgen del Carmen en Cuba. Considerada la más vieja de las divinidades de las aguas, no de las olas turbulentas del mar que son el reino de Yemayá, ni de las aguas de los ríos que son de Ochún, sino de las aguas estancadas de los pantanos, y de las aguas dormidas de los lagos. Sus devotas son lentas como si tuvieran toda la eternidad para terminar sus tareas. Natalia Bolívar apunta que su culto está en decadencia en Cuba y, en verdad, casi no es nombrada en los estudios etnográficos contemporáneos ni en la literatura de divulgación.

En resumen, podríamos decir que, en la santería, hay un grupo de diosas asociadas al agua, a la vida, y otro asociado a la muerte. Entre los dos grupos, la diosa Oyá, la combativa guerrera que no le tiene miedo a la muerte, parece servir de bisagra entre los dos. Así, vida y muerte se enlazan en la diosa Oyá que bien podría ser una representación de la sexualidad. En cuanto a las «muerteras» (Oyá, Obá y Yewá) nos da la impresión de que la conformación de ese grupo de diosas es producto de una reinterpretación, en América y particularmente en Cuba, de los atributos y cualidades originales de estas diosas, pues hasta donde sepamos esta relación con la muerte no aparece en la bibliografía consultada sobre la religión yoruba[18]. Se ha señalado que los misioneros y sacerdotes fomentaban, ellos mismos, las asociaciones de los dioses africanos con los santos católicos en el afán de cristianizarlos más rápidamente y, si recordamos, además, que la vida de los esclavos en una plantación no duraba más de siete años, que la preocupación por el entierro y por el regreso a la tierra de sus ancestros después de la muerte, fue causa de verdadera angustia entre ellos, no nos parece errado pensar que, de todos los dioses africanos que llegaron a América, los esclavos hayan seleccionado algunos para cuidar de los muertos y del cementerio.

Yemayá, Ochún, Oyá, son los nombres de tres ríos de Nigeria y de tres diosas asociadas al agua, a la vida, a la fertilidad, en África. Incluso Yemayá que es la diosa del mar en América, del agua salada en consecuencia, en su origen está asociada a un río de su mismo nombre. Por otra parte, las tres se hallan en relación con Shangó, el dios del fuego y de las tormentas, en calidad de esposas, y han tenido relaciones con Ogún, y de allí la rivalidad entre estos dos dioses. Menos la casta Yewá y Nanaburukú que es una anciana, las otras cuatro diosas, además de ser coconcubinas, tienen parentesco de consanguinidad entre ellas. Son madres o hermanas una de la otras. Hemos señalado ya que la etnografía clásica dio cuenta de las múltiples representaciones de Ochún y de Yemayá, y de muy pocas o incluso una sola para algunas diosas como Yewá por ejemplo. Aunque los caminos de las diosas se han ido reduciendo, todas ellas tienen el camino de la hechicera que es capaz de dañar. Esta hechicería, ya presente en las sociedades africanas, y particularmente en la yoruba por la importancia concedida a los cultos de adivinación, vino a ocupar un lugar preponderante en la vida de los esclavos durante la colonia, convirtiéndose en un arma poderosa para enfrentar a los amos y luchar contra la adversidad. Es por esto que todos los dioses y diosas de los panteones del vodú, del candomblé y de la santería son grandes hechiceros, «todos menos Obatalá», dicen los propios santeros, que rechaza la brujería.

Dado que la cultura del Reino Yoruba era una cultura marcadamente patrilineal (el apellido y los bienes se heredan por la línea de los varones del grupo; la mujer es importante en tanto que esposa y más si pare hijos varones)[19], las diosas muestran los rasgos de este tipo de linaje: rivalidad entre las esposas o concubinas para obtener

los favores del marido; aceptación de la poligamia, el hombre es el jefe del hogar y sus mujeres le sirven por turno. No es de extrañar entonces que, dentro de esta lógica, el poder de las diosas les venga, o bien por sus relaciones maritales o filiales, o por haber ellas cometido una transgresión que consiste, especialmente, en la desobediencia a un mandato del padre o del marido, tales son los robos de Oyá y de Yemanyá y la desobediencia de Yewá a su padre que la confinó al reino de los muertos para que ningún ser viviente la viera. Lo sucedido con la hechicería puede aplicarse a los rasgos patrilineales que también debieron acentuarse en la estructura fuertemente jerarquizada y racista de la plantación, en la que los amos (blancos) acaparaban todo el poder. Las diosas, en América, son maternales, frívolas, coquetas, caprichosas, o trabajadoras, fieles, obedientes a sus maridos, como reza el discurso colonial sobre las mujeres y sobre la esclava negra o la mulata libre. Dice Lydia Cabrera de Ochún: «es la quintaesencia de la coquetería, de la gracia, de la zalamería insinuante y cautivadora; espejo de la castiza, cubanísima mulata de rumbo, la inspiradora, entonada y decantada mulata de los días de la colonia (…)»[20]. Dentro de esta visión, uno de los rasgos llamativos de esas diosas es la capacidad que tienen de encolerizarse al menor signo de desobediencia, rebeldía o indiferencia de sus devotos. Los ataques de cólera frecuentes en los que el cuerpo del poseso parece estar a punto de explotar con gritos, pataleos, respiración anhelante, y otras manifestaciones que Murphy califica como «*enraged beyond description*[21]», «la furia de Ochún llegó al paroxismo», se lee en un libro de divulgación que nos cuenta la ira incontrolable de la diosa que casi mata a su devoto porque vendió su pavo real y su manta de burato), nos permiten trazar un paralelo entre el comportamiento que los viajeros de las Antillas —y muy particularmente el historiador brasileño Gilberto Freyre[22]— señalan de las señoras de la plantación, prontas a encolerizarse, caprichosas, crueles y vengativas, y el comportamiento de estas diosas en particular. Doblemente crueles y coléricas, doblemente maternales y fieles, pues la plantación no hizo sino agudizar los rasgos patriarcales que ya venían de África.

Como conclusión, la reducción de las complejidades de las diosas se entiende por el olvido de las leyendas, por la actualización perenne de las deidades para adaptarse a los nuevos tiempos, por la rápida y temprana occidentalización de las mismas, y por la «moralización» de las deidades. Así, las diosas han sido reducidas en la literatura contemporánea y, sobre todo en la literatura de divulgación, a una o dos funciones primordiales: Yemayá, la maternidad y la fertilidad; Ochún, el amor y el matrimonio; Oyá, los muertos y el cementerio. Simplificación de las cualidades, de los dominios y de los relatos de las diosas que, según los primeros investigadores de estas religiones eran, precisamente, difíciles de asir por la complejidad y las numerosas contradicciones que presentaban en la boca de un mismo santero informante. Omisión de todo lo que contradiga la moral patriarcal y oficial. Así, en el caso de las diosas que estudiamos se omiten sus numerosas aventuras amorosas, las relaciones incestuosas, y los aspectos crueles y vengativos de las diosas se justifican como

castigo al mal comportamiento de un devoto. Por último, y tomando en cuenta que Bastide y muchos de los antropólogos clásicos habían definido a las religiones afroamericanas como «religiones femeninas» que permitían a la mujer el acceso a cargos de poder, y permitían también la liberación de la mujer del dominio del varón en la figura del padre y del marido, hemos notado, por el contrario, un recrudecimiento del autoritarismo reseñado (aunque no con esa intención) en los estudios etnográficos contemporáneos, autoritarismo (y machismo) que se acentúa aún más en la literatura de divulgación. La lección que se extrae del cuento de una diosa, en la literatura de divulgación, es de sumisión a la autoridad del padre y del marido, obediencia al marido y, sobre todo, exhortación a no inmiscuirse y no competir en sus asuntos, aunque Obá, ya lo vimos, pueda ser una militante feminista.

CAPÍTULO III

Los dioses olvidados de Haití

De Haití, nos olvidamos. A Haití no queremos verlo. Este país empobrecido, que no ha conocido la tranquilidad desde el momento de su independencia en 1804, cuenta con 27 000 km^2 de territorio, en sus tres cuartas partes erosionado y seco. Gran parte de sus habitantes apenas alcanza el mínimo nivel de sobrevivencia. Nadie quiere saber de Haití como no sea para lamentarse por su situación, por su terrible y dolorosa situación. Pero ese pequeño país posee una de las culturas más singulares y cohesivas de América Latina, una cultura tan propia y tan suya que la hace diferente al resto de los países del Caribe: una lengua propia, el créole, nacida durante el tráfico negrero y convertida, durante la época colonial, en la lengua de comunicación de amos y de esclavos, y luego, en la lengua materna de todos los haitianos; una religión, el vodú, tan propia como su lengua, que hunde sus raíces en los pueblos ewe-fon del antiguo reino del Dahomey. La explotación continua de la caña de azúcar durante los casi sesenta años que duró el período colonial agotó el subsuelo de Saint-Domingue, la parte occidental de La Española. La crueldad y el terror fueron los instrumentos de los amos para frenar el miedo que sentían de la población esclava que contaba, para el momento de la independencia, con 500 000 hombres y mujeres atados a la plantación: 3117 plantaciones de café, 2950 plantaciones de añil, 789 plantaciones de algodón, 793 plantaciones de azúcar[1]. Todos los amos sospechaban que llegaría el día en que estos hombres y estas mujeres superarían el miedo y se rebelarían, como en efecto ocurrió. Después de la guerra de independencia que expulsó a todos los dueños de plantaciones suprimiendo la esclavitud, el país conoció una sucesión de gobiernos tiránicos que continuó con la explotación de los antiguos esclavos basada en la ideología colonial del racismo que exacerbó las diferencias de la clase y del color. ¿Cómo fue que ese país que amaneció el 1.º de enero de 1804, libre, después de haber librado una guerra sin par contra el colonialismo, la única revolución de esclavos que triunfó, pueda hallarse ahora en un estado tan ruinoso y con un futuro tan incierto? La respuesta a la pregunta debe buscarse en la crueldad y en el autoritarismo de las clases dirigentes que heredaron el estilo de los antiguos amos. Los haitianos ya libres del trabajo de la plantación no respondieron al llamado de sus dirigentes, de los héroes que los habían llevado al triunfo, y se negaron a volver a trabajar la tierra. El horror al régimen de la plantación los conminó a huir de un retorno al pasado al que habían renunciado para siempre. Entonces huyeron de las ciudades, se ausentaron de toda instancia pública y política, se esfumaron; desconfiados, inventaron un modo de estar en el país sin participar en sus asuntos,

tornándose invisibles, dándose un orden propio, fundado en la decisión de no comprender nada.

La recién estrenada República de Haití no podía echar a andar con esos hombres y mujeres aterrados por la posibilidad de volver a la esclavitud. Y así surgió la primera imagen tenebrosa del *zombi*: una criatura imaginaria que debía recordarle continuamente al haitiano que es mejor morir que volver a ser esclavo, pues en la visión del mundo que comparten los haitianos solo el *zombi*, solo el que se convierta en zombi, regresa a la esclavitud.

Pero si la propia Haití no podía encontrar el camino del ejercicio pleno de su libertad, la exclusión a la que fue sometida por parte de las nacientes repúblicas latinoamericanas contribuyó de manera decisiva a su aislamiento y a su desconocimiento. La República de Haití no fue reconocida por el concierto de naciones aterrorizadas por unos negros esclavos que se habían alzado y se habían independizado y ahora se gobernaban solos. Haití fue excluida de los organismos internacionales o, en todo caso, su presencia en ese tipo de eventos era precedida por largas discusiones como sucedió en 1826, con el Congreso Anfictiónico de Panamá. A las reuniones de la Liga de Naciones, organismo que se creó entre 1842-1845 nunca fue invitada sino ya hacia finales del siglo. Y no fue sino hasta 1882, mucho después de la Guerra de Secesión que daría el triunfo a los abolicionistas del Norte, cuando Haití fue reconocida como república por los Estados Unidos. Durante el siglo XX, la exclusión y el olvido en que se mantuvo a la República de Haití fue notoria, aunque asistió en 1912 al congreso de la Unión Panamericana de Naciones. La dictadura de los Duvalier (1957-1986) la aisló definitivamente del resto del Caribe y del continente: bajo la anuencia de los Estados Unidos, que veía en el duvalierismo un baluarte contra el comunismo de Castro, se mantuvo tácitamente a un gobierno despótico, a pesar de que los países del continente conocían lo que estaba sucediendo, pues las cifras de los asesinados y desaparecidos por el régimen, los testimonios de los perseguidos y torturados y, sobre todo, las imágenes desesperadas de los *boat's peoples* tratando de alcanzar las costas de Miami a riesgo de su vida dieron la vuelta al mundo.

Haití era un punto sin luz en el mapa de América Latina. Es comprensible entonces que un país puesto de lado, ignorado durante casi un siglo, caiga en el olvido o en la indiferencia. Más aún cuando, durante la ocupación americana del país, los marines norteamericanos ocuparon militarmente a Haití por unos largos 17 años, desde 1919a 1934, y desataron una campaña feroz de desprestigio de la cultura y de sus habitantes, convirtiendo a Haití en el país de las sombras y de los zombis, en el país del vodú, para muchos, sinónimo de magia negra y de cultos salvajes y oscuros. A la pobreza de los habitantes se le añadió la falsa convicción de una pobreza cultural en la que el vodú, como centro de esa cultura, fue atacado por todos los gobiernos en un plan de destruir la cultura ancestral: pocos objetos del culto se salvaron en la llamada Campaña antisupersticiosa orquestada por la Iglesia católica en 1943. Pero

todavía no se había visto lo peor, y lo peor fue cuando el régimen tiránico de los Duvalier manipuló el culto vodú y el propio Papa Doc se proclamó supremo sacerdote. Y así, esta religión que había sido desde sus inicios fuente de rebelión y de protesta, se pervirtió con la ingerencia directa del poder político en su liturgia. Comenzó la diáspora haitiana. Miles y miles de haitianos fueron enviados al exilio o escogieron, ellos mismos, el exilio para escapar a la miseria y a la tiranía. La imagen de los *boat's peoples* recorrió el mundo y era como si se hubiera repetido la travesía inicial del viaje del barco negrero desde las costas de África a las de América. Solo que ahora el destino era otro: la metrópolis norteamericana y su *american way of life* que significó una tabla de salvación para los miles de refugiados.

Cuando los hombres y las mujeres parten, aunque no lleven nada, parten con sus dioses, con sus símbolos y con sus recuerdos. Fue así como Legbá, Aizan, Loko y más tarde Ogún y todo el panteón *rada* llegaron de África a Saint-Domingue, la futura Haití, y más tarde, durante la dictadura duvalierista, a las ciudades de Miami y Nueva York. Del mismo modo los *orishas* de la santería cubana hicieron el viaje de las costas de Nigeria a Cuba, y de Cuba hacia Miami a principios de los años sesenta, durante el régimen castrista. Balseros cubanos, *boat's peoples* haitianos: otra vez los dioses parten y atraviesan el mar. Como hemos visto, la santería y el candomblé han conocido una notable expansión y sus devotos ya no se ubican solo entre los descendientes de esclavos de América, mientras el vodú puede seguir llevando el calificativo de haitiano. Difícil, muy difícil que el vodú, cuya lengua de expresión es el créole, pueda llegar a otras poblaciones que no hablen el créole. De allí el olvido de los *loas* frente a la popularidad de los *santos* y de los *orishas* conocidos en todo el mundo. En estos tiempos en los que asistimos a la globalización de las religiones, sobre todo, a través de las influencias de la llamada Nueva Era, con su facilidad para colarse y adaptarse y transformar también a los diversos sistemas religiosos ahora en boga, el vodú sigue siendo, hasta donde sepamos, una religión aislada por la lengua en la que se expresa, casi una reliquia colonial para uso exclusivo de los haitianos que son los únicos que hablan la lengua de sus dioses.

Esta religión se fue consolidando con los primeros dioses africanos que llegaron junto con los hombres, mujeres y niños en el barco negrero: a medida que aumentaba el volumen de la producción colonial se intensificaba el tráfico negrero y más esclavos y esclavas eran requeridos por los dueños de plantaciones, y en la medida en que esto sucedía aumentaba la densidad de población y las plantaciones no estaban tan aisladas las unas de las otras. Como la mayoría de los esclavos eran negros *bozales*, es decir, negros recién llegados de África, tenían todavía en su memoria sus costumbres, sus dioses, sus ritos, su cultura. Cuentan que de noche, amparados por la oscuridad, los esclavos escapaban al control de los capataces y se reunían secretamente en los claros de la selva para celebrar sus cultos. Así, se fueron creando las primeras afinidades culturales entre los negros esclavos procedentes de diversas regiones del África que no hablaban la misma lengua. El cimarronaje aumentaba para

espanto de los amos de plantaciones que vivían en una eterna zozobra y respondían aumentando los castigos. Algunos africanos huían apenas el barco hacía puerto; otros, ya en la plantación, lo hacían a la menor ocasión. Y cuentan los libros de historia que en la noche del 14 de agosto de 1791, los esclavos, inspirados y alentados por el recuerdo de Mackandal[2] que había jurado exterminar a los blancos, decidieron liberarse de los amos… En una sola noche quemaron las plantaciones y envenenaron las aguas. Dicen que el fuego se veía desde las Bahamas[3].

El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de librarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizaran el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar. Por eso, no es de extrañar que hicieran de la religión un arma de combate; en ausencia de otros medios, era la única técnica que tenían a su disposición.

Fuertemente marcada por sus orígenes, nacida durante el régimen de la plantación, la religión vodú, practicada por la mayoría de los haitianos, reproduce el orden colonial que todavía subsiste bajo los regímenes dictatoriales que se han sucedido en el país. El temor, la persecución, los castigos desmedidos y el machismo que exhiben los dioses imprimen un carácter sumamente tiránico a esta religión que hunde sus raíces en África y que atrae y fascina por la belleza de los cantos y de las danzas rituales en las ceremonias que se suceden a lo largo del año litúrgico cristiano. Moreau de Saint-Méry en su conocida *Description de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*, publicada por primera vez en 1797, y otros cronistas y viajeros de la época, describen a los antiguos amos, especialmente a los criollos, como gente despótica, altiva, desdeñosa, voluptuosa, perezosa e infiel. En el retrato, bastante triste y duro que hacen de los señores del azúcar, les reconocen pocas cualidades, entre ellas, la hospitalidad. Los esclavos necesitaban, entonces, unos dioses más poderosos que los amos para combatirlos y, más tarde, vencerlos: ¿De dónde iban a sacar los modelos, sino del comportamiento tiránico y cruel que tenían ante sus ojos? La plantación sirvió de modelo a los hombres, a los dioses y a los dignatarios del culto al proveerlos de un modelo de representación eficaz. Cada cofradía, cada santuario, reproduce el orden colonial con sus estrictas jerarquías, su prepotencia, sus castigos, su gusto por la opulencia y su ofensiva vanidad e intemperancia que tanto sorprendió a los viajeros de las Antillas y sorprende más todavía a un observador de nuestros días. En Haití, el poder, en cualquiera de sus formas: en la educación de los hijos, en el hogar y en la escuela, en las instituciones públicas y privadas, en el gobierno, en la religión, está marcado por el núcleo carcomido de tiranía que se gestó en la plantación.

Los dioses del vodú llamados *loas* llevan, en su mayoría, el calificativo de *Rada*, nombre que les viene de la ciudad Aradá, la capital del antiguo reino de Dahomey. Al

lado de los *loas* que integran el panteón *Rada* existe un número igualmente importante de *loas créoles*, nacidos en territorio haitiano integrados a un panteón aparte llamado *Petro*: dioses belicosos, especialistas en la magia, todos los conjuros se hacen bajo la advocación de los dioses *Petro*. Solo los estudiosos traducen la palabra haitiana *loa* por *dios*. Los devotos del vodú llaman a las divinidades *misterios, ángeles* o *santos*. No hay mucha diferencia entre la «casa de los misterios» (loas, misterios, santos, ángeles) y la de los seres humanos. El concepto de templo no es propio de esta religión, hablemos más bien de cofradías autónomas, cada una con su estilo y sus tradiciones propias. Un *homfort*, que es el nombre del santuario vodú, es un centro religioso que puede ser comparado con el «patio» que ocupaban en otro tiempo los miembros de la «familia grande» (familia extensa). El número, la disposición y la ornamentación de los «ranchos» (*case*) que constituyen un santuario vodú depende de los recursos económicos del sacerdote o de la sacerdotisa, y en menor grado de su imaginación, sus gustos o del gusto que le atribuyen a los dioses. Lo único que permite reconocer un *houmfort* es el *péristyle*, especie de espacio cubierto, cobertizo abierto en donde se celebran las danzas y las ceremonias al abrigo de la intemperie. El techo de paja o de zinc se sostiene por varios postes pintados de colores y motivos varios; el del centro, el *poteau-mitan* es el pivote de las danzas rituales y tiene carácter sagrado, pues simboliza el camino de los espíritus, el camino que recorren los dioses desde la lejana Guinea (África) para llegar a Haití. Cuando no hay ceremonias, el *pérystile* es el lugar donde se mantiene a los enfermos o donde duermen los visitantes que vienen de lejos, o los iniciados que están desempleados o, simplemente, es un lugar de reunión. En la ciudad, el *houmfort* se ilumina con luz fosforescente rojo y azul, se colocan sillas alrededor del *poteau-mitan*, lo que le da al *pérystile* un aire de sala de espectáculo o de discoteca. Por lo general, al lado del *pérystile* está el cuarto de los misterios (*chambre des mystères*), el lugar donde se encuentran los altares de los *loas* protectores del *houmfort*. Este cuarto, lleno de objetos diversos: piedras sagradas, estampas, objetos del cultos, botellas de aguardiente, medicinas hechas a base de hierbas, entre otros, es también el lugar adonde vienen los posesos a vestirse con las vestimentas y los emblemas de los dioses.

Houngans y *mambos*, sacerdotes y sacerdotisas, no constituyen un cuerpo organizado: son jefes de cofradías más que miembros de un clero jerarquizado. La jerarquía se organiza en el interior de cada santuario, y un *houngan* o una *mambo* preside, nunca los dos a la vez, pues un dignatario del culto no se subordina a otro. Hay grados de iniciación, pero el sacerdote o la sacerdotisa no tienen autoridad sino sobre las personas que voluntariamente se hicieron servidores de los dioses que se veneran en su santuario. Algunos dignatarios, hombres o mujeres, tienen fama en todo el país por el grado de «conocimiento» (la penetración en las cosas sobrenaturales y el poder que de ello resulta) que poseen; se dice además que los *houngans* y las *mambos* tienen la capacidad de «vivir» bajo el agua y recibir

enseñanzas de los dioses acuáticos; y que esta estadía bajo el agua, que puede durar siete años, les confiere una «segunda visión» (*seconde vue*) que les permite penetrar aún más en el misterio de las cosas, confiriéndoles más poder y acrecentando su fama. Los conocimientos de los dignatarios del culto son muy amplios. Todo *houngan* y toda *mambo* posee un saber teórico y técnico: los nombres de los dioses, sus atributos, la liturgia de cada ceremonia, los golpes del tambor, los cantos y los bailes.

Un buen *houngan* o una buena *mambo* es a la vez sacerdote, curandero, adivino, exorcista, organizador de fiestas públicas, jefe de coro; sus funciones sobrepasan el dominio sagrado, pues es también un guía político muy influyente y un agente electoral estimado. En comunidades que carecen de autoridades, hace el papel de alcalde, de notario y de cura. Es un personaje que tiene una posición destacada en la escala social. Estos dignatarios controlan el santuario y tienen muchas responsabilidades: deben alojar, alimentar y vestir a las *hounsis* (iniciadas e iniciados) que, sin que sea responsabilidad de ellos, cayeron en la miseria; deben, a intervalos regulares, ofrecer una ceremonia vodú para todos los *loas* del santuario; esta ceremonia, que puede durar dos semanas, corre por cuenta de ellos y en el tiempo que dure, el *houngan* o la *mambo* debe alimentar a las *hounsis* y a los invitados. Los honorarios principales de los *houngans* y de las *mambos* provienen de las curaciones de enfermos, aunque ellos dicen que solo curan enfermedades sobrenaturales (esto es, la locura, la epilepsia y la tuberculosis, enfermedades sobrenaturales por excelencia). Otra fuente de ingresos la constituyen las consultas de adivinación, el pago, generalmente muy oneroso, por las iniciaciones que se llevan a cabo en el santuario, y la venta de polvos mágicos y de talismanes. Mas, al lado de su eficiencia y diligencia, de sus capacidades de líderes de la comunidad, los *houngans* y las *mambos* revelan ciertos rasgos de personalidad que los convierten en personajes temibles. Por lo general, son de una susceptibilidad extrema, coléricos, no aceptan que se les discuta. Cabe señalar también que la mayoría de los *houngans* son homosexuales impresionables, caprichosos y con ataques de cólera teatrales. Las *mambos*, por su parte, son en su mayoría mujeres de una muy fuerte personalidad, dominantes, que se encolerizan a la menor ocasión y luego se calman como si nada hubiera ocurrido. Ambos, *houngans* y *mambos*, son vengativos y muy vanidosos. En la vocación está también la ambición, el gusto por el poder y la avaricia. Solo el dios protector del *houmfort* controla los abusos de estos personajes. En contraposición con el poder que ejercen, la reputación de un *houngan* o de una *mambo* es muy frágil: sujeta al rumor y al chisme, la fama se apoya en sus saberes y en la sed de reconocimiento, la echonería y esa vanidad a flor de piel que son notorios en todos ellos.

Un *houngan* o una *mambo* lo son, porque un dios ha revelado en sueños, o por boca de un poseso, que quiere que determinada persona se inicie; la revelación es un llamado del mundo sobrenatural del que el elegido o la elegida no se pueden librar.

Pero el cargo de dignatario también se puede heredar, pues el santuario y los espíritus que lo habitan forman parte de la herencia familiar. Los dioses confirmarán o no al nuevo sacerdote o a la nueva sacerdotisa que el difunto ha escogido antes de morir. A partir de este momento, y cualquiera que haya sido el llamado, empiezan largos años de aprendizaje del candidato, al lado de una *mambo* o de un *houngan*, y cuando se ha completado la iniciación, después de pasar por todos los grados de la jerarquía del vodú, el futuro dignatario pasa por una iniciación especial que se efectúa en el mayor secreto. Recluido durante nueve días, los sueños que tendrá son de especial importancia. El don de la clarividencia que confiere al *houngan* la calidad de *divino* (adivino) se obtiene mediante una ceremonia especial la *prise des yeux* («adquisición de los ojos») que es el grado más alto de la iniciación sacerdotal.

La organización del *houmfort* está asociada al culto a las divinidades y estrechamente relacionada con los fieles que se colocan voluntariamente bajo la autoridad de una *mambo* o de un *houngan* en el santuario. Los fieles que son llamados o deciden iniciarse lo harán en ese santuario. Cuando se inician recibirán el nombre de *hounsi* (esposa del dios) y serán los devotos y devotas, hombres y mujeres, que participan activamente y en forma continua en las ceremonias, y asisten a los sacerdotes y sacerdotisas. Todos, dignatarios, iniciados y fieles en general, forman una cofradía dedicada a la veneración de los *loas* del santuario. El celo, la devoción al *houngan* o a la *mambo*, y la obediencia, son las principales cualidades de las *hounsis*, tanto que llaman a la *mambo*, mamá, y al *houngan*, papá, y manifiestan hacia ellos una actitud tan deferente como la que deben a sus propios padres. Del espíritu de cuerpo de las *hounsis* y de la disciplina depende la reputación del *houmfort*.

Aparte del cargo de *houngan* o *mambo*, hay otros cargos dentro de la organización de un santuario. Los cargos que conservan su antiguo nombre dahomeyano pueden ser ocupados por hombres o mujeres: *hounsi*, *hounsi-kanzo* (él o la que terminó su iniciación y tiene la capacidad de manipular el fuego), *houn-guenikon* o reina de los cantos (jefe del coro, lanza los cantos, marca el ritmo de los tambores, identifica a los dioses durante las posesiones, corrige a las *hounsis* que se descuidan). *La Place*, comandante general de la Plaza, un cargo que alude directamente a la estructura colonial, es el único desempeñado por un hombre. Otro cargo que solo desempeñan los hombres es el de tamborero. Nunca he asistido a una ceremonia en la que las mujeres tocaran los tambores sagrados.

En cuanto a los ritos de iniciación: son los dioses los que ordenan la iniciación. La iniciación al vodú se llama *Kanzo* y supone grandes sacrificios pecuniarios, el abandono durante un período bastante largo de las ocupaciones habituales, grandes esfuerzos de memoria, aceptación paciente de una severa disciplina y obligaciones morales muy estrictas. La iniciación permite un contacto más estrecho con la divinidad y coloca al iniciado bajo la protección inmediata de un dios. Representa también una garantía contra los vaivenes de la suerte y contra las enfermedades,

sobre todo. Gracias a los ritos, los iniciados se aseguran una protección sobrenatural porque el rito *kanzo* les da un alma (*nanm*), una fuerza que les otorga una vida nueva, al establecer un lazo permanente entre el neófito y el *loa* dueño de la cabeza (*loa-mait'tête*) del candidato. De ahora en adelante, el iniciado está consagrado a un espíritu particular que será su protector y «bailará en su cabeza» más frecuentemente que otros *loas*. El ritual de los iniciados termina con el bautizo de cada candidato bendecido por el *père-savane*, padre-sabana —antiguo monaguillo que representa a la Iglesia católica en las ceremonias vodú— y escoltado por su padrino y su madrina. En este momento, al terminar el rito, los iniciados son *Kanzo*, y reciben un nuevo nombre. Los que se iniciaron juntos, «los que se acostaron en el mismo momento», como se dice en el santuario, comparten un doble lazo de fraternidad y no pueden tener relaciones sexuales. Una mujer *hounsi* aceptará difícilmente ser la concubina del marido de una hermana. Dice Moreau de Saint-Méry que insultar a la madrina de un negro constituye una grave injuria, y que los negros se consideran hermanos y hermanas entre sí cuando tienen una madrina o un padrino en común.

Más allá de la iniciación, los fieles que quieren asegurarse el concurso de una divinidad pueden proponerle matrimonio. La misma iniciativa la tendrá un dios que desee tener relaciones más estrechas con un fiel. Un dios se casa con un mortal y la pareja pronuncia las palabras rituales e intercambia los anillos como signo de compromiso. Tendrán desde ahora un destino común y podrán contar el uno con el otro, pero también tendrán sus responsabilidades: un día de cada semana le será reservado al dios o a la diosa, y este día será escrupulosamente respetado, pues la infidelidad será castigada terriblemente. Se trata, para un individuo, de convertirse en el esposo o la esposa de un *loa*. Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones respecto de este punto: en general, estos casamientos vodú tienen lugar por el mandato de un espíritu. El dios, en un momento dado, manifiesta su deseo de casarse con un adepto del templo o con un miembro de la familia. Generalmente, se trata de un individuo que tiene dificultades graves de salud, o dificultades económicas o políticas y, precisamente, en el transcurso de una ceremonia un *loa* le hace saber que casándose con él (o con ella) finalizarán sus dificultades. En otras ocasiones se trata de un devoto particularmente ligado a su loa «mait'tête», por la protección ejemplar que le otorga y que decide reforzar el lazo que lo ata a ese espíritu, casándose con él. Hay incluso casos, sobre todo en ciertos medios sociales más favorecidos, de individuos que quieren consolidar su posición económica, comercial o sociopolítica, y se lanzan en esta aventura particular que significa casarse con un dios.

Es importante subrayar que el rito del matrimonio místico, y la posesión misma, ponen el énfasis en la relación hombre-dios y no en la relación hombre-mujer. La *hounsi*, sea hombre o mujer, es *caballo* de un dios y puede ser también *esposa* de un dios: lo que está en juego no tiene nada que ver con el asunto de la satisfacción sexual por el juego de la reproducción, sino con el papel desempeñado, la protección y la dependencia. Todo sucede como si la relación amorosa instaurada de esta manera no

tuviera nada que ver con el sexo declarado del devoto o del dios. Hay un goce que no es sexual, sino un goce del poder, goce, este último, que no debe ser desestimado pues es central. Por eso quizás no sea tan difícil comprender que los *loas* pueden ser terriblemente celosos, pero no se inmiscuyen en la vida amorosa, a menudo tumultuosa, de las *hounsis* de un *houmfort* sino para reclamar lo que se les debe[4].

En cuanto al número de dioses y diosas del panteón vodú, unos dicen que hay 101 *loas*; otros, 21. Lo que ocurre es que cada *loa* tiene varias personalidades (avatares, manifestaciones) y cada una tiene su nombre, o un mismo nombre seguido de uno o varios atributos. Algunos *loas* se agrupan según sus lugares de origen, otros como los Ogún constituyen una familia. Los *loas* de la religión vodú se dividen, como hemos señalado, en dos grandes grupos: *loa-rada*, de Aradá, ciudad del Dahomey, y *loa-petro* que son en su mayoría dioses criollos, nacidos en Haití. La diferencia es que los primeros son los dioses que vienen de Guinea y son dioses amables, aunque puedan ser severos y castigar hasta con la muerte a sus fieles, son dioses confiables y justos. Los dioses *petro*, en cambio, sugieren inmediatamente la idea de fuerza implacable, dureza y ferocidad; son dioses que los devotos califican de rígidos (duros), amargos y salados, frente a los dioses rada que son dulces. Especialistas en la magia, todos los encantamientos y la hechicería se hacen bajo el control de los dioses *petro*. Se dice que entre los dioses *petro* se encuentran algunos diablos «comedores de hombres». Los *loas petro* que llevan el epíteto de ojos rojos (*jé-ruj*) son, sin excepción, genios maléficos y caníbales. Un *loa-petro* lleva el mismo nombre que un *loa-rada* seguido de un sobrenombre: (*Danballah-flangbo, Ogou-yansan, Ezili-mapyang*, etcétera).

«Los loas tienen los rasgos físicos de los hombres de la antigua sociedad colonial y particularmente, de los que los veneran[5]». Hay *loas* negros, mulatos, blancos y bachacos. Algunos son niños como los *Marassa*, otros viejos y otros jóvenes. Hay *loas* hombres y hay *loas* mujeres. Hablan el mismo lenguaje de sus servidores, los del norte hablan el créole del norte, los del sur, el créole del sur. En Haití hay un refrán que dice: «el carácter de una persona es el carácter de su *loa*». Y este carácter, añadimos nosotros, tiene que ver con los rasgos psicológicos de los que detentaban el poder en la sociedad colonial.

Casi nada subsiste acerca de los mitos africanos que relatan los orígenes de los dioses, sus aventuras y sus roles cósmicos. Con mucha dificultad se obtienen relatos, contradictorios y confusos, acerca del parentesco entre las divinidades en los que destacan algunas anécdotas escandalosas sobre sus aventuras amorosas. La mitología se construye más bien con las relaciones de los dioses con sus fieles, subrayando el carácter del aquí y ahora de estas religiones que se ocupan más de los asuntos terrestres que de los asuntos celestes. La mayoría de los relatos tienen como tema, bien sea las intervenciones del *loa* a favor de sus servidores o los castigos que infringen a los que descuidan sus obligaciones. *Hougans* y *mambós* promueven estos relatos que sirven para acrecentar su prestigio. Las historias acerca de las relaciones de los dioses y los hombres sostienen y alimentan la conversación y acaban por ser

conocidas por toda la población de una región. Por otra parte, las posesiones que reemplazan de algún modo la estatuaria, casi ausente en el vodú, ejercen una notable influencia sobre estos relatos: los posesos se visten con la vestimenta y los atributos del dios e imitan su aspecto y su voz, contribuyendo así a fijar su imagen en la tradición popular. Por eso se dice en Haití que observando a los posesos se aprende a conocer a los dioses.

Los *loas* más antiguos son Legba, Aizan y Loco. Frente a los 20 dioses masculinos aproximadamente (Legba, Agouétarroyo, Ogoun (Los Ogouns forman una familia, o un grupo: Ogou-badagri, Ogoun-ferraille, Ogoun-balindjo), Damballah-Wédo, los Simbis (espíritus acuáticos), Sogbo (dios del rayo), Badè (dios del viento), Agaou (dios de los terremotos), Loko (el espíritu de la vegetación), Zaka (el dios campesino, ministro de la agricultura) y la familia de los Guédés, (dioses de la muerte que comprenden varios dioses que llevan títulos de barones y capitanes: Barón Samedi, Barón-La-Croix, Barón-Cimetière, Capitaine Zombi, Guédé-Nibo), hay seis diosas: la Sirena y la Ballena que siempre andan juntas, Aïda-Wédo, Aizan Veleketé, Ezili-Fréda-Dahomey y Madame Brigitte. Aunque la etnografía clásica sobre el vodú señaló las correspondencias entre los santos católicos y los *loas*, los devotos, sobre todo fuera de Puerto Príncipe, la capital de Haití, no atienden u olvidan estas identificaciones, de modo que el proceso de moralización y occidentalización de las deidades no se cumple tan rigurosamente como sucede en la santería y el candombé.

Antes de pasar a describir algunas diosas del panteón vodú, quisiera hacer una acotación importante respecto al carácter andrógino de algunos de estos dioses: en un trabajo sobre el cementerio, Lorimer Denis dice que Barón Samedi es «Dueño de las Necrópolis, preside el Reino de los Muertos. Jefe de los Guédés, se le considera un aristócrata, puesto que no lleva sino sombrero de copa y chaleco, con sus manos siempre enguantadas de blanco. Para mostrar que es andrógino, bajo el chaleco se pondrá una falda blanca bordada de encajes. Con esta vestimenta, Barón se llamará más especialmente Guedé Nibo[6]». Se dice que Shangó, que se escapó un día de sus perseguidores disfrazándose con los vestidos de Oyá, es también andrógino, es decir que reúne los dos sexos en su persona, representando así, la plenitud de la unión en la que se confunden los opuestos. Juan E. Cirlot señala que la androginia era una cualidad reservada a los dioses más primitivos[7] de Egipto, la India y México, entre otros. Símbolo de totalidad que aparece al principio y al final de los tiempos, el andrógino, conocido también como el hermafrodita es, en la religión pagana de la Grecia antigua, hijo de la diosa Afrodita, diosa del amor, y del dios Hermes, mensajero de los dioses.

Concluyamos esta exposición refiriéndonos someramente a algunas de las diosas del panteón vodú, con especial referencia a la diosa Erzili-Fréda-Dahomey, quizás la más popular de las diosas del vodú:

AIZAN: es una negra vieja. De acuerdo con el mito, sería la esposa de Legba (el que abre los caminos), el primer *loa* que se reveló a los africanos transplantados a Saint-Domingue. Preside la iniciación porque ella misma es una *mambó*; su símbolo es una palmera. Con las hojas de las palmeras se confecciona la estera en la que dormirán las iniciadas durante su reclusión en el *houmfort*. Asimismo, los techos del *pérystile* se construyen con las palmas que simbolizan en la mitología vodú, la pureza. Asociada a Legba, la diosa Aïzan es también la guardiana de los caminos y de las entradas. En el Dahomey preside los mercados y es la protectora de las vendedoras ambulantes (marchantas).

LA SIRENA y LA BALLENA: son dos divinidades marinas, dos *loas* blancos, tan estrechamente unidas que se veneran juntas y con los mismos cantos. Algunos dicen que la Ballena es la madre de la Sirena, otros que es su marido y otros, en fin, que los dos nombres se aplican a una misma divinidad. Se representa a la Sirena conforme a la tradición europea, es decir, como una bellísima mujer con cola de pez. Cuando ella aparece en un santuario, la persona poseída es una mujer joven, coqueta y pendiente de su apariencia. Por afectación suelen hablar en francés, lo que confirma su origen europeo. En la región de Los Cayos se les ofrecen sacrificios en el mar cuando comienza la pesca, tradición que se atribuye a los marineros bretones.

AIDA-WEDO: esposa de Dambala-Wedo, la serpiente sagrada del reino de Dahomey, estos dos loas se identifican con el arco iris y se representan como dos culebras que se tocan la cabeza y la cola. Dambalá y Aïda-Wedo se personifican en Haití como dos *loas* blancos o mulatos de ojos claros asociados a la riqueza y a la sabiduría. Para algunos Aïda-Wedo es la forma femenina de Dambalá.

MADAME BRIGITTE o GRANDE BRIGITTE: la primera muerta de la tierra y la primera muerta enterrada en un cementerio recién construido. Tiene, como su marido Barón Samedi, autoridad sobre los cementerios, en particular en aquellos en los que la primera enterrada fue una mujer. De su unión con Barón Samedi nacieron una treintena de Guédés. Si habla con voz nasal, como todos los dioses de la muerte, su vestimenta es menos macabra: un chal negro, un pañolón blanco y una batola también blanca. No suele bajar durante las ceremonias vodú, ni aun en el día de Todos los muertos cuando se celebra la gran fiesta de los Guédés.

EZILI-FREDA-DAHOMEY: *loa* del amor. De africano no tiene sino el nombre, pues en Dahomey hay una Azilie asociada al río Oémé. Es un vodú del agua, pertenece al grupo de los espíritus marinos, y es verdad que en Haití se relaciona con el mar, pero eso se debe a sus lazos sentimentales con Agouetarroyo, dios del mar, del que es una de sus amantes. *Loa* del amor, es venerada como «la que se entrega a cualquiera» y su símbolo lo expresa muy bien: un corazón cuadriculado donde caben todos. La mitología está llena de sus aventuras sentimentales y escandalosas. Personificación de la coquetería y de la voluptuosidad, se presenta bajo dos formas, como una mujer mulata o como una mujer negra. La primera lleva el nombre de Erzili-Freda-Dahomey, y es la más popular; la segunda, Erzili-Dantó, es la versión *petro* de Erzili. Cuando uno sueña que tiene relaciones sexuales o sentimentales con una mujer de piel clara, es signo de que Erzili lo desea o lo corteja a uno. El matrimonio con la diosa otorga bienestar y suerte en el amor. Diosa ardiente y muy celosa, los que no cumplen con la abstinencia sexual del día que le es consagrado son castigados con la impotencia o con la frigidez. Ambos, impotencia y frigidez, son vistos siempre como enfermedades sobrenaturales que se explican como consecuencia de la infracción de un tabú.

Si bien los sociólogos pueden ver en Erzili a la prostituta de Saint-Domingue —en Saint-Domingue, las prostitutas eran generalmente mulatas—, el psicoanálisis debe estudiar detenidamente a esta figura, porque representa la sublimación de la sexualidad normal y patológica por la religión. Erzili muestra cómo la autoridad de lo sagrado puede ayudar a compensar la represión de la sexualidad. En efecto, al inicio de la vida mística de todo servidor de Erzili, se hallan por lo general sueños o fantasmas eróticos de carácter hetero u homosexual. Se trata de un hombre o de una mujer que se imagina con una mujer de piel clara. Generalmente, la recurrencia de estos sueños ha sido explicada por medio de lo que Roger Bastide denominó «el complejo de la mujer blanca», porque algunos negros sueñan con unirse a una mujer blanca. Sin embargo, es mejor aceptar que la mitología legitima lo que la censura social prohíbe o no permite en ciertas circunstancias. Para algunos autores, la diosa Erzili es también homosexual permitiendo que las mujeres homosexuales se identifiquen con ella y sirviéndoles, a la vez, de modelo y de pareja mística. Las heterosexuales se identifican con ella como modelo y los hombres homosexuales encuentran en esta figura mítica, la personificación ideal de su deseo[8].

Erzili se separó de sus orígenes africanos para convertirse en una personificación de la belleza y de la gracia femeninas. Es una diosa coqueta, sensual, amiga del lujo y del placer, dispendiosa hasta la extravagancia. En cada santuario hay una casita o un altar consagrado a Erzili, donde se guardan sus vestidos rosados y azules y su prendas y una mesa con su jabón, perfumes, cepillo de dientes, peine, cepillo, pintura de labios y de uñas. Erzuli es una mulata de las Antillas que reproduce el estereotipo construido de un tipo de mujer antillana: el poseso balancea sus caderas, mira provocadoramente a los hombres y se detiene de tanto en tanto a besarlos o a

acariciarlos. Ama a los hombres y desconfía de las mujeres a las que considera sus rivales, saludándolas apenas con el dedo meñique. Es una dama de etiqueta, que le gusta hablar en francés. Su vida es una sucesión de escándalos: fue concubina de Damballah-Wédo, tuvo relaciones con Agouétarroyo, Ogoun-badagri y otros. Guédé-Nibo la corteja, pero como ella es racista y Guédé-Nibo es negro, ella lo desprecia. No debe ser confundida con la Grande-Erzili, una manifestación de Erzuli como mujer de edad avanzada, tullida por el reumatismo, que se arrastra sobre sus rodillas, con una caña en la mano.

Faltaría completar este panorama sobre la religión vodú con las transformaciones que hayan tenido lugar en los últimos años de lamentables crisis políticas y económicas, a las que se agregan los huracanes que, con mucha frecuencia, asolan a la isla. Habría que considerar también las transformaciones experimentadas por el vodú en las ciudades de Miami y Nueva York, en los Estados Unidos, donde la comunidad haitiana es numerosa y ha podido establecer su estilo de vida. Como un ejemplo de estas transformaciones, un devoto del vodú nos refirió que durante una ceremonia bajó el dios Ogún, el colérico dios de la guerra que no pierde tiempo en sacar su machete, pero en esta ocasión Ogún lloraba, lloraba desconsoladamente por una injusticia cometida con uno de sus fieles. Insólita transformación en un dios temerario y combativo que nunca llora y le exige valor y rudeza a todos sus devotos.

CAPÍTULO IV

El zombi: Mensajero de la discordia

Estela, Noélisa, Ti-Manon, Armandina,
y Raquel, tú la mayor;
vamos a dormir, hijas,
los grillos, afuera, mucho ruido
No prendan la vela, la luna nos alumbra
No dejen ningún coroto atravesado
Quiten esa silla
Si tuviéramos que salir corriendo…

—¿Situviéramos que salir corriendo, mamá?
—Si se levantara un ciclón arrancando todos los árboles,
mamá, ¿puede llegar un ciclón?
Puede que esté en camino sobre el mar hija
Un gran viento aplasta la casa
Aúlla largamente
Ouououo! Ouououo!
(…)
—Dame tu mano —Mamá, qué miedo…
—¿Si tuviéramos que salir corriendo, mamá?

—¿Si la tierra temblara, mi niña?
—La tierra, ¿puede temblar, mamá?
—Pues sí, la tierra tiembla
¡Como la piel de un buey maluco
cuando lo pica una avispa!
y los árboles gritan más fuerte que un animal herido
¡Criii-criii!
(…)
—Prende la luz, mamá
Tenemos miedo…
—¿Si tuviéramos que salir corriendo, mamá?

—¿Si se despertara el volcán, hija mía?
—Mamá, ¿el volcán, ya tú lo viste?
—Lo que la madre ha visto, la hija puede verlo también.

Un trueno rueda en el vientre de la tierra.
Lejos, lejos, bajo los pies lo oímos
¡Bum! ¡Bum!

—Mamá, qué miedo,
—¿Si tuviéramos que salir corriendo, mamá?

—¿Si los zombis vinieran, mi hija?
—¿Los zombis, mamá, existen?
—De verdad, verdaíta, mi niña.
Los muertos viajan
llevando linternas,
Caballos embrujados, chivos embrujados
arrastran cadenas,
Hay zombis que se parecen a una mujer alta
Más bella que la luz de las estrellas en la tierra.
Tiene los cabellos rubios
Y los ojos como metras de melado oscuro.
Hay algunos que pueden matar con la mirada
Tan mortal es su feura;
Otros que en lugar de cabeza tienen un plato llano
Sin boca, sin nariz, sin ojos,
Sin nada…
Si los zombis les hablan, no les contesten, hijas.
Hay urnas que caminan paradas en el claro de luna.
—Ponle aceite a la Virgen,
Mamá, qué miedo…

El ciclón, el terremoto, el despertar del volcán y los zombis: cuatro terrores antillanos descritos por la madre, narradora del poema, escrito en créole *Pou si courí vini* («Si tuviéramos que salir corriendo»), del poeta Gilbert Gratiant, nacido en 1901, en Fort-de-France, capital de Martinica. Como vemos, solo el zombi pertenece a la esfera cultural, al imaginario antillano, pues los otros tres terrores del poema son de origen natural, fuera del dominio de lo humano.

En el ámbito de lo imaginario, pues, el zombi es una figura aterradora con la que los haitianos, particularmente, se familiarizan desde niños y a la que temen por el resto de sus días. Y así como el ciclón y el terremoto ocurren súbitamente, acabando con vidas y haciendas, así la zombificación acaba con la vida de un individuo, tan repentina e inesperadamente como el despertar del volcán. Un polvo puesto a la entrada de la casa y que uno pisa sin darse cuenta, una limonada a tiempo para calmar

la sed, un brebaje preparado con ciertas hierbas, un ramo de flores silvestres que se aspira, y apenas el individuo entra en su casa y dentro de pocas horas, un malestar, un entorpecimiento, un ataque de nervios, y la muerte, inesperada, inoportuna, nada parecía anunciarla.

Si con el volcán y el terremoto, la Naturaleza se desencadena, con el zombi el imaginario se desata produciendo una criatura horrorosa que tiñe de desolación y de crueldad la humanidad haitiana, tal como la furia de la Naturaleza ensombrece y aniquila los paisajes.

Pero en el poema, la imagen del personaje tenebroso y siniestro que es el zombi, se corresponde más bien con lo que en las islas y en el resto del Caribe se conoce con el nombre de diablos, aparecidos, ánimas, lloronas y sayonas. Almas errantes, «vagantes en el mundo» que regresan de la muerte. Muertos que no descansan porque «salen» en forma de fantasmas para atormentar a los vivos.

A diferencia de las otras islas, la palabra *zombi*[1] tiene en Haití una segunda acepción que la particulariza. Se refiere, según la tradición, a un individuo que se supone ha muerto y ha sido resucitado por el poder de un personaje que manipula las fuerzas mágicas. Es decir, mientras los múltiples personajes que pueblan la zona del horror, horror que corresponde al tiempo que cada cultura pauta para el duelo, duelo que corresponde a su vez, de acuerdo con Edgar Morin, al tiempo que toma el cadáver en descomponerse, el zombi es todo lo contrario: es un ser *extraído de la muerte,* apenas unas horas después de muerto, para que no se descomponga y pueda trabajar al servicio del causante del hechizo.

Un zombi es una persona que ha sido enterrada y que luego de un tiempo, que puede ser de varios años, ha sido encontrada en la casa de alguien o vagando por los caminos en estado de idiotez o de inconsciencia. Digo bien que es una persona y no un muerto porque aun cuando el zombi haya sido enterrado, no estaba muerto de verdad (precisamente, después es encontrada viva). Pero tampoco puedo decir que el zombi está vivo, porque no lo está del todo, ya que se halla en estado de letargía o catalepsia. La mejor definición de zombi es, pues, la definición popular de MUERTO-VIVO.

Muerto-vivo, esto es, ni vivo ni muerto, el zombi se mantiene en esa zona ambigua entre la vida y la muerte durante muchos años. Y estos muchos años —seis, siete, diez, o más, suspendido entre la vida y la muerte— contribuyen a su caracterización, pues como muerto-vivo, el zombi vive muchos años.

La zombificación no es el fin del rito. La zombificación tiene un fin especifico: esclavizar a la persona zombificada. En otras palabras, no se zombifica a alguien para convertirlo en idiota, sino para convertirlo en esclavo. La zombificación es, entonces, un medio, una técnica, si se quiere, para fabricar esclavos. La condición de esclavo constituye, así, el otro rasgo relevante del zombi. Ahora podemos definir al zombi como una persona muerta-viva que permanece en ese estado por un cierto tiempo, privada de su conciencia y de su voluntad, y reducida a la esclavitud. Sin embargo,

para que la esclavitud sea completa, hay que observar un tabú: los zombis permanecerán en estado de esclavitud, a condición de que no ingieran sal. La sal es el antídoto de la zombificación, la sustancia natural que actúa simbólicamente despertando la conciencia y el conocimiento. La sal de la vida, lo contrario de la caña, del azúcar, producto del trabajo esclavo. Si ocurriera, y en algunos cuentos ocurre que la mujer del brujo, incapaz de controlar a tantos zombis o llevada por la compasión, les da alimentos con sal, la niebla en la que viven envueltos se disipa súbitamente y toman conciencia de su estado. Este despertar de la conciencia genera en ellos una furia extremada y un deseo imperioso de venganza que los lleva a matar al brujo-zombificador con un machete. Los cuentos terminan con los zombis cavando desesperadamente sus tumbas, errando por los caminos o acogidos en la casa de un familiar. De ninguna manera hay en estos cuentos un retorno a la vida normal, a la plenitud del ser. La condición de zombi es fatal: no hay retorno.

Hasta ahora no he sabido de ningún zombi que no esté muerto y vivo a la vez, que coma alimentos con sal y que, de una forma u otra, no sea esclavo de alguien.

Cuentan en Haití que, durante la esclavitud, el esclavo que no trabajaba, volvía después de la muerte para seguir cortando la caña. A altas horas de la noche, los que se aventuraban, podían ver a un grupo de esclavos trabajando sin parar en el cañaveral: eran los zombis, condenados para la eternidad a la plantación. Este relato sitúa al zombi dentro del imaginario colonial haitiano, como una criatura que surge en el cuadro económico de la plantación, en la colonia francesa de Saint-Domingue, la futura Haití. Dado que los interesados en el rendimiento de la plantación eran los amos, podemos suponer que la palabra del amo está comprometida con este relato. El amo, conociendo quizás las creencias de los esclavos, los amenaza con la zombificación para explotarlos, ¿o eran los propios esclavos los que contaban que retornarían como zombis a la plantación? De acuerdo con los investigadores que se han ocupado del tema (Métraux, Laroche, Kerboull, Hurbon) el mito del zombi podría haber sido el resultado de una reelaboración de los mitos y creencias africanas traídos por los esclavos a la colonia de Saint-Domingue durante la esclavitud. El mito asegura la existencia de los zombis y nos informa de la creencia que tenían los esclavos en los zombis, creencia que habría sido aprovechada por el amo y reapropiada a vez por los esclavos. Como puede observarse, en el mito no se menciona al brujo o hechicero. Obviamente, ningún esclavo volvería de la muerte para trabajar en la plantación. Por eso es necesaria la zombificación. Es necesario que intervenga un hechicero que prive al individuo de su voluntad y de su conciencia y lo reduzca con sus artes mágicas de nuevo a la esclavitud. Vale insistir en que el zombi, por ser un muerto que ha sido resucitado pocas horas después de ser enterrado, no cambia de aspecto físico, por lo mismo, puede ser reconocido. El zombi no es, entonces, ni fantasma, ni ánima, ni espíritu, no es tampoco el vampiro que renace cada noche y vuelve a la muerte cuando despunta el alba. Es un muerto-vivo que, suponemos, morirá algún día, como todos los mortales. En la tradición oral, además,

los zombis no son uno o dos, son montones los zombis, como miles eran los esclavos que cortaban caña en la colonia francesa de Saint-Domingue, la isla del azúcar.

Muchos de los cuentos que oímos sobre los zombis son variaciones de esta especie de mito fundador del personaje del zombi. En esos cuentos que se escuchan todavía hoy, los zombis son propiedad de un brujo poderoso o de un rico terrateniente. Y como en Haití, cualquier riqueza o fortuna, sobre todo súbita, es sospechosa de hechicería, y como el enriquecimiento, ligado tradicionalmente a la tierra, depende de la mano de obra, «toda fuente de enriquecimiento es sospechosa de provenir de una oscura trata de zombis[2]», tal como la prosperidad de la plantación provenía del suministro de esclavos por el tráfico negrero. De aquí que Alfred Métraux señale en su clásico libro sobre el vodú que la existencia de los zombis equivale, en el plano mítico, a la de los antiguos esclavos de Saint-Domingue[3].

Al lado de estos cuentos sobre zombis no identificados, que trabajan en el cañaveral, existen otros que cuentan la historia de un zombi conocido, y reconocido años después por sus familiares y amigos, en una casa, en la calle, en los caminos, en un hospital o en la policía. En ellos, la imaginación deja de pluralizar y comienza a tejer una historia individual. Esa historia nos dice que la persona zombificada lo ha sido por un brujo poderoso a quien retó, insultó o desdeñó, o que la persona ha sido entregada a la zombificación por una discordia familiar. Se trata también, en estos cuentos, de una misma versión con modificaciones mínimas: una muchacha hermosa y muy coqueta despreció a un brujo; para vengarse, el brujo la zombifica y la convierte en su esclava personal con todo lo que esto significa. Otra muchacha que fue encontrada, muchos años después de su muerte, en una casa de la ciudad, fue encerrada en un convento francés, pues su familia no sabía qué hacer con ella.

En los dos tipos de cuentos a que hemos hecho referencia, los zombis colectivos y los zombis individualizados, la condición de muerto-vivo y la condición de esclavitud son las que permiten la identificación del zombi. Pero más allá de las características de este personaje, los dos grupos de cuentos remiten a la gran división del trabajo que regía la plantación: esclavos del campo y esclavos domésticos. Los zombis de los cuentos trabajan en un cañaveral o trabajan como esclavos en una casa. El látigo, símbolo en las Antillas de la esclavitud, aparece en ambos tipos de cuentos como indispensable para controlar al zombi. Tal como se supone ocurría con los esclavos, el zombi no obedece sino al látigo. Así, el zombi, ESCLAVO ABSOLUTO, es el ser alienado por excelencia, desposeído de su voluntad y obligado a trabajar para siempre para su amo. Según Maximilien Laroche, el mito del zombi tiene una doble significación, económica y religiosa, que explica su persistencia: es el símbolo de lo que el haitiano más teme: la vuelta a la condición de esclavo[4]. El mito contiene así un mandato fundamental: no hay retorno a la esclavitud. Dicho de un modo más familiar, el mito nos dice: solo como zombis, volveremos a la plantación.

La creencia en los zombis, fuertemente anclada en el imaginario haitiano, se afianza en una técnica: dentro de los ritos vodú existiría uno especial, exclusivamente

para zombificar, que ejecuta un sacerdote también especializado, el *bokó*, cuya característica principal es la de «trabajar con las dos manos», con el bien y con el mal.

En Haití, ningún acto mágico de resurrección de un muerto es posible sin la autorización del Jefe Supremo de los dioses de la muerte, el terrible Baron Samedi, Guardián de los Cementerios. Baron Samedi es el único, entre los dioses del panteón vodú, que puede autorizar el rito[5]. Pero si este solo elemento basta para ubicar al personaje del zombi dentro de la esfera religiosa del vodú, hay que señalar también que para zombificar a una persona es preciso, además, captar previamente uno de los principios que, según la tradición vodú, forman parte constitutiva de la persona. En efecto, según la tradición vodú, la persona está compuesta, además del cuerpo y en estrecha relación con él, de dos principios psíquicos o anímicos: el *gros bon ange* que traduciremos por «el ángel grande», responsable de la inteligencia y de la voluntad del individuo y el *petit bon ange*, «el angelito», responsable de la afectividad y de la vida creativa del individuo. Para que un individuo pueda ser convertido en zombi, es necesario que un brujo capte su *petit bon ange* y lo guarde en un recipiente[6].

Así, pues, el rito de zombificación necesita de la participación de un sacerdote vodú especializado, el brujo zombificador (*bokò*) que debe contar con la anuencia de los dioses de la muerte, previa extracción del *petit bon ange* del candidato. Pero hay más, según la tradición, esta operación mágica, la zombificación, mal conocida por los investigadores, incluiría un veneno que la víctima debe necesariamente ingerir, y que algunos antropólogos han puesto todo su empeño en descubrir, y las fórmulas mágicas que el brujo debe pronunciar para que el individuo, puesto en estado cataléptico por el veneno ingerido, y enterrado por sus familiares y amigos, se levante de su tumba.

La víctima entonces, privada de su voluntad, suspendida su memoria y sus sentimientos, será casi una cosa que obedecerá ciegamente a su amo, comportándose como los amos querían que se comportaran los esclavos. Solo que los esclavos no se comportaban así del todo. Reaccionaban. La grieta del sistema esclavista, su contradicción flagrante era, precisamente, reducir el esclavo a una cosa, a un instrumento de labranza, pero pretender, al mismo tiempo, que se comportara como un ser humano. El ideal de la plantación, con sus amos y sus esclavos trabajando para siempre en ese orden fijo e inmutable, no fue nunca alcanzado. Con los zombis, sí se alcanza. El propietario de zombis significa, simbólicamente hablando, la plena realización de los deseos del amo: tener esclavos como cosas que obedezcan para siempre.

Así, de generación en generación, estos relatos sobre los zombis se transmiten, guardando un rasgo común que les confiere ese estilo y esa atmósfera misteriosa y macabra que los caracteriza y que el contador, necesariamente, ignora: el secreto de la composición del veneno que convierte a un individuo en zombi y las fórmulas mágicas que el hechicero debe pronunciar para que el muerto (en apariencia) vuelva a

la vida.

Estos cuentos de zombis del campo y de zombis domésticos, relatados en tercera persona son, como puede esperarse, los que más abundan. Ligados por su origen a la fatalidad de la plantación, mantienen en el imaginario colectivo la amenaza de la esclavitud, y a través de la existencia de los zombis que los cuentos postulan, confirman, como señaló acertadamente Hurbon, el poder de la brujería en Haití. Los cuentos de zombis constatan la existencia de los zombis y por eso comienzan con el hallazgo del zombi o de los zombis. El motivo de la zombificación puede especificarse o no, como ocurre en el cuento de la muchacha que desdeñó al brujo; el rito no se describe, se supone conocido por el auditorium; y el secreto del veneno y de las palabras mágicas no se revela.

Al lado de estos dos tipos de relatos sobre los zombis, existen otros que tienen la particularidad de ser contados por los propios zombis, vueltos a su condición de vida. En ellos, la historia se desarrolla de una forma esquemática que sigue unas secuencias, tal como demuestra Laenec Hurbon en el capítulo de su libro dedicado a los zombis[7].

La diferencia de este tipo de cuentos de zombis, de los anteriores que hemos descrito aquí, consiste en que la historia la cuenta un zombi. Se trata, entonces, de un relato en primera persona y no en tercera persona como ocurre con los otros cuentos. En segundo lugar, del uso de la primera persona se deduce que el contador, el zombi, es de alguna manera, un zombi liberado. Un zombi que confirma con un relato, producido por él mismo, la existencia incuestionable de los zombis en Haití y el poder de la magia. Mayor prueba de la existencia de esas criaturas no puede haber, pues he aquí que un zombi en persona nos narra su historia; pero, precisamente, Hurbon demuestra en su libro que también estos cuentos siguen fielmente un esquema que se repite: al rito de zombificación le sigue el de deszombificación que tiene lugar gracias a la intervención del tercer personaje: la DADORA DE SAL, una mujer, la mujer del brujo zombificador.

Los zombis que narran ellos mismos su historia, son zombis que vuelven a la condición humana, aun cuando no se reintegren totalmente a la vida social, pero el hecho mismo de tomar la palabra para contar, ellos mismos, su vida de zombi, confirma, en la tradición oral, el retorno a la vida. Este zombinarrador reproduce en su relato la creencia en su totalidad. Todos los pasos y secuencias del rito de zombificación están registrados en el relato que él nos hace, lo que supone que durante su vida de zombi, sus facultades (memoria, sensibilidad, comprensión) se hallaban suspendidas o envueltas en la neblina y que únicamente había perdido la voluntad, la capacidad de reaccionar.

No sé hasta qué punto nos encontramos con este tipo de relatos en primera persona con una nueva edición de los cuentos de zombis en la tradición oral, o si estamos ante un tipo de narrador especial que acapara el imaginario, el escándalo y, por ende, se singulariza en un momento dentro del grupo social, punto muy

importante como veremos más adelante.

Sin embargo, y a pesar de que tengamos relatos producidos por los propios zombis liberados, hemos de admitir que ni los cuentos de zombis en tercera persona, ni los relatos de zombis en primera persona, permiten conocer la vida interior del zombi. La tradición exige que el zombi no sea consciente de su estado, o la tradición no se pronuncia sobre la intimidad del zombi. No tenemos una respuesta a esta cuestión. Y si en los relatos en primera persona, el zombi deszombificado es capaz de describir el ritual, esta descripción se refiere a los aspectos exteriores del rito: su entierro, su «resurección», el tipo de trabajo que hacía, la muerte del brujo con el machete, aquellos aspectos codificados por la tradición, dejándonos una duda profunda sobre el estado mismo del zombi. ¿Sufre el zombi por su condición? ¿Cómo es ese estado nebuloso en el que vive? «La condición de zombi provoca un gran sufrimiento, porque se supone que la víctima, en ese estado secundario, se da cuenta de todo lo que sucede alrededor de ella, su entierro, su inhumación, pero sin poder reaccionar[8]». Sí, se da cuenta de lo que sucede «alrededor de ella», insistimos, pero interiormente, ¿qué le ocurre al zombi?, es nuestra pregunta. Nada sabemos. «Se mueve, come, entiende, habla incluso, pero no tiene recuerdos ni está consciente de su estado[9]». Nada sabemos…

Y nada más hubiéramos podido saber del zombi, si los novelistas haitianos, rompiendo el tabú de silencio que pesa sobre este tema, no hubieran escrito en los últimos años, fascinantes novelas que develan la intimidad del zombi e invierten el contenido fatal del mito, devolviendo al zombi a la condición humana y reafirmando su individualidad frente a la nada que él representa. Dos cuentos: «Veillée» (1956) de Magloire St. Aude y «Chronique d’un faux amour» (1960) de Jacques Stéphen Alexis constituían el repertorio del tema en la narrativa literaria. Adentrándose en la brumosa conciencia del zombi, estos dos largos relatos se acercan al drama que vive este personaje:

> (…) Mi propia sangre se entristece en mis venas. Siento que gotea como una sombra, larga, lenta lluvia reptil, de esta fuente de cabellos amargos, mi corazón, río arriba, abierto; río abajo, cerrado. Mi sangre corre a la deriva a lo largo de las ramas de mis venas hasta mis dedos. Sobre la mesa, desde hace años, el reloj precipitado desgrana su interminable kyriele de pequeños guijarros —creo que son blancos—, blancos esos segundos que golpean uno tras otro, y ruedan contra mis sienes. Ya van diez años que espero mi primera noche de amor, la noche en que me despertará y me llevará al día, la noche que me arrancará del espacio equívoco, incoloro, donde vegeto, donde mi cabeza se pudre entre dos reinos. A la izquierda, el Reino de los Vivos en el que cabalga el Príncipe de la Aurora, el Amor de labios de rubí; a la derecha el Imperio de los Muertos donde galopa el

> Barón Negro, Nada de oscuridades de plata. Pero espero pacientemente. Espero (…).[10]

Así comienza el relato «Chronique d'un faux-amour» del novelista Jacques Stephen Alexis. El personaje principal, la zombi, es aquella muchacha de la alta sociedad que fue encontrada en la casa de un brujo y encerrada luego en un convento francés. Mediante imágenes que revelan la desesperación, el desconsuelo, la desolación y la incertidumbre lacerante, la zombi nos cuenta su historia desde un convento carmelita del que no saldrá, como tampoco regresará a su condición plena. Como el mito, y como la mayoría de los cuentos orales de zombis, la fatalidad se ha adueñado de la vida, separando para siempre a la víctima de los demás.

Un escándalo literario se produjo cuando en 1975, el novelista Frankétienne publicó la novela *Dézafi*, escrita en créole y en la que un zombi llamado Klodonis es el personaje principal. En los últimos años, *Hadriana dans tous me rêves* (1988) de René Depestre, *Une femme muette* (1983) de Gérard Etienne, *Les Chemins de Loco-Miroir* (1990) de Lilas Desquiron, penetran profundamente en la oscura y perturbadora zona que se mantiene entre la vida y la muerte, en los estrechos y espinosos vericuetos de los celos y la envidia, para ofrecernos una imagen más completa y más honda de este personaje singular.

Apartando la novela *Une femme muette* en la que la zombificación es interpretada psicológicamente como alienación, en las otras dos novelas y en los dos cuentos literarios citados, una protagonista joven, perteneciente a la alta sociedad, bella y demasiado sensual, trata de imponer sus deseos y su voluntad por encima de las normas sociales y de los tabúes del decoro. La zombi-monja se enamora de su medio hermano; Hadriana provoca el deseo de un brujo poderoso, conocido por su concupiscencia, asomándose desnuda al balcón de su casa; Violaine se enamora de un negro, hijo de una costurera y revolucionario, para más señas. Sutil o abiertamente, los novelistas muestran cómo las heroínas transgreden la norma fundamental de las sociedades surgidas de la esclavitud, que exige la igualdad entre los participantes. El desafío a la sociedad, el desacato a la convención, la ostentación de la sexualidad, todo eso diferencia riesgosamente a estas protagonistas del resto de su entorno. Parece que suscitaran la envidia adrede. Retan al mundo y convidan los celos y los chismes, hacen caso omiso de la norma social que obliga al individuo a respetar la gran regla no escrita pero inmanente a este tipo de sociedades: «no te diferenciarás, sobre todo en detrimento del grupo[11]». La zombificación llega como el último recurso de la sociedad para deshacerse de una persona que ha querido singularizarse y mostrar una individualidad, individualidad que es interpretada como una amenaza para la estabilidad y cohesión del grupo:

> La mataría con mis propias manos, Phillipe, Violaine es mi hija, carne de mi carne. No necesitaría de nadie para hacerlo. La quiero lo suficiente. Pero su falta

es de las que escapan a las leyes del vientre materno. Debe expiarla. Su vida es todavía breve, no ha conocido el sufrimiento, no tiene nada que ofrecer a cambio del perdón… El destino de Violaine pertenece por siempre a los Espíritus que controlan el desorden[12]

Dice la madre de Violaine, exasperada, antes de llamar a Eliacin, el brujo-zombificador. ¿Y quiénes son los espíritus que controlan el desorden: los dioses del vodú o acaso el propio zombi? Digamos de pasada que en la lengua créole, «hacer un pequeño desorden» o «estar en el desorden» significa tener relaciones sexuales con alguien que no tiene nada que ver con uno… Más allá de los cuentos orales, los novelistas han tejido un lazo sutil entre individualidad, sexualidad y zombificación; y han mostrado como en el poema que da inicio a estas reflexiones, el rostro de la Madre Terrible, sostenedora del orden convencional y propiciadora del miedo.

Pero es en la novela *Hadriana en todos mis sueños* en donde hay una verdadera reelaboración del mito del zombi: en los cuentos orales, la muerte del brujo-zombificador es un punto crucial en el relato, una secuencia obligatoria además, puesto que con la muerte del brujo se detiene la zombificación, abriendo la vía a la liberación de los zombis y a la posibilidad de narrar el cuento por un zombi liberado. En la novela se omite el episodio sangriento de esta muerte, lo que contribuye a la banalización del tema que es uno de los objetivos del novelista en cuestión, y lo que es más importante: el novelista reemplaza esta secuencia de la muerte del brujo-zombificador por la huida de la heroína. Como hemos dicho, gracias a la intervención de la mujer del brujo, los zombis salen de su estado, mientras que en la novela, Hadriana se libera sola, por sus propios medios, sin ayuda de nadie. Hadriana en su tumba se aferra a sus recuerdos, escucha la vida que fluye a su alrededor, la percibe, y la emoción contenida en sus recuerdos de infancia inicia su trabajo contra el veneno que la zombifica. La lucha entre el principio de vida —eros— y thanatos —el principio de muerte— confiere toda la belleza y la sensualidad a esta novela que, al igual que los cuentos de hadas, termina con la victoria de la princesa sobre el brujo. Oigamos a Hadriana en su tumba:

No era la oscuridad plenaria de la tierra quien hablaba a mi terror; se trataba de otro cuchichear cósmico: la palpitación del cercano mar llegaba a mi fosa funeraria. Era la llamada del golfo de mi infancia, una inefable invitación al viaje, a la esperanza, a la acción. El mar de Jacmel me lanzaba secretamente hacia el espacio luminoso de todo lo que yo estaba a punto de perder para siempre. Aún era posible vencer a las fuerzas demoníacas que me zombificaban. Debía prestar oído a todo lo que había sido mi vida hasta ese momento (…) la casa natal debía abrir sus puertas en las paredes de mi falsa muerte[13].

Leyendo las novelas entendemos que el zombi es el recurso que tiene la sociedad

para que las cosas vuelvan a su lugar. El zombi nos remite, entonces, a las estrategias de un determinado grupo social para regular y ordenar las relaciones entre sus miembros. La eficacia de la imagen del zombi deriva no solo del terror que produce la posibilidad de retornar a la esclavitud, sino también, y es tal vez, lo más importante, de su posibilidad para controlar e internalizar la norma social, que preserva la coherencia del grupo, que es lo que realmente importa:

> En la creencia en la hechicería, el miedo a la individualidad es tal, que cualquier hombre que salga de la pauta normal del cuerpo social se convierte en sospechoso[14].

La zombificación es, así, el castigo por excelencia: significa la expulsión del individuo fuera del grupo social. No solo se le expulsa del grupo familiar y social, que son todo para él, sino más aún, al individuo convertido en zombi se le expulsa del grupo humano, pues el zombi es un ser que no pertenece ni al grupo de los vivos ni al grupo de los muertos, y como tampoco puede comunicarse con los otros zombis, su soledad es también ABSOLUTA.

En una cultura surgida de la plantación y en la que el grupo priva sobre el individuo, el zombi protege al haitiano de lo que más teme: la esclavitud y la soledad. Cuando la transgresión de la norma es escandalosa, cuando el individuo proclama su individualidad más allá de los límites impuestos por el grupo, cuando pretende fundar un desigualdad, cuando surge una discordia que pueda dividir al grupo o a la familia, y cuando todas los recursos y soluciones no han surtido efecto, aparece la zombificación como última instancia para expulsar al transgresor que amenaza con destruir al grupo, pero también aparece el zombi para confirmar la enseñanza que, según Marc Augé, constituye el fondo de sabiduría de las culturas paganas: la sociedad es todo, y fuera de ella no hay nada sino la soledad, la barbarie y el horror.

Estela, Noelisa, se agarran del vestido de su madre,
Manon vino a esconderse debajo de sus faldas
El pobre corazoncito de Armadina golpea
mientras llora sin que puedan escucharla
Raquel es una hermosa muchacha que sabe muchas cosas

Raquel quitó la silla
En el fondo de ella se ríe
Antes de cerrar la puerta de su cuartico
Donde duerme sola, como ya es grande
Piensa

«Quitemos la silla
Si viniera mi amor…»

CAPÍTULO V

La ausencia de los dioses

en todas partes, en todo, el movimiento,
y debería decirse, el desamparo

(G. BALANDIER)

Un recorrido por Caracas con la mirada atenta a los lugares donde se practica algún culto o devoción religiosa nos permite señalar que, en el terreno religioso, la ciudad de Caracas comprende:

1) Las iglesias católicas, numerosas en el centro de Caracas, y las de más reciente construcción en el este de la ciudad.

2) Los templos protestantes con sus diversas ramas y derivaciones (metodistas, evangélicas, adventistas, etcétera) mayormente situadas en el oeste de la ciudad.

3) Los cultos y religiones paganas ligados, como hemos visto, a la iglesia católica (mediante las correspondencias dioses-santos y las diversas amalgamas de ritos), y de los que citaremos los más difundidos: la religión de María Lionza en primer lugar, y la santería que ocuparía el segundo lugar en la devoción popular. Le siguen, el rito de origen cubano conocido como «palo de monte», rodeado de una atmósfera misteriosa y brujeril en torno a los muertos; y el vodú haitiano, religión pagana practicada por la comunidad haitiana residenciada en algunos barrios de Petare y Antímano. Posiblemente existan otros cultos, pero no gozan de la popularidad de los nombrados[1].

La característica de los cultos y religiones paganas que acabamos de nombrar es que tienen lugar, suceden, en el interior de las casas, en el «cuarto de los santos», o en el lugar de la casa o apartamento donde se erige un altar. Altares de María Lionza pueden existir en cualquier zona de la ciudad y, por ende, sacerdotisas de esta religión también viven en cualquier parte de Caracas, en Los Chaguaramos, en el Cafetal, en la Pastora… Los lugares de devoción pagana no son, pues, visibles ni identificables a simple vista. Uno tiene que saber que determinada casa es una *casa-templo* (de la santería) o que en determinada casa o apartamento vive una sacerdotisa de María Lionza que tiene su altar montado.

De lo anterior se deduce que las religiones paganas son, hasta cierto punto, religiones ocultas, no solo por la persecución oficial que han sufrido desde el momento de su conformación, y por la descalificación a la que todavía son sometidas por las iglesias monoteístas, sino porque dentro de su visión, el proselitismo (convencer a otros de su fe, reclutar miembros, practicar una labor misionera) está fuera de lugar. Se agrega a esto que los dioses paganos, al manifestarse bajo el trance

o la posesión, lo que necesitan es el «caballo», la «montura», el cuerpo del devoto para hacerse presentes: las diferentes deidades vienen y se van (retornan a la Montaña de Sorte; a la Guinea; a Ifé, la ciudad santa de los yoruba; al agua, como creen los creyentes del vodú) y los devotos los llaman, con los cantos y los bailes que los imitan, y sobre todo, con los ritmos (golpes) de tambores para que «bajen». Hay que invocar a Guaicapuro o al Negro (Felipe, Miguel) para que se presenten en la ceremonia, igualmente hay que llamar a Shangó o a Ochún, a menos que irrumpan en la fiesta, sin ser llamados, lo que resulta en un problema para los humanos.

Toda casa, todo apartamento de Caracas es susceptible, entonces, de convertirse en un recinto sagrado, o de tener un espacio consagrado a las deidades. Cuando las deidades no bajan, el altar, los objetos del culto, permanecen allí, y el «cuarto» se distingue de los otros espacios de la casa. La gente de la casa, la familia, vive con sus «santos», conversa con ellos, les informa de los sucesos o se dirige al altar en busca de consejo o de consuelo.

Por lo anteriormente expuesto se entiende que resulte difícil hacer una encuesta sobre los lugares paganos de la ciudad, mientras que no hay más que contar las iglesias católicas o los templos protestantes para saber cuántos hay. Sin embargo, no por «invisibles» son menos los devotos de las religiones politeístas. La oralidad, técnica de trasmisión de las religiones paganas, da cuenta rápidamente de la ubicación de los lugares consagrados a las deidades y cualquiera termina por enterarse de la casa donde bajan o se reciben a los santos o a las deidades de María Lionza, por ejemplo. Claro, siempre se necesita que un devoto, conocido de la familia, lo invite y lo lleve a uno. Todos podemos ir a la Iglesia de la Candelaria o a la del Recreo, pero para asistir a una ceremonia de santería, de María Lionza o de vodú hay que ser invitado, tener un enlace.

Pero, si los lugares religiosos paganos no son visibles, sí lo son las numerosas tiendas y comercios, «botánicas» (tiendas especializadas en hierbas) y expendios de esencias, perfumes, bálsamos y objetos del culto que proliferan en los alrededores de la Iglesia de Santa Teresa y en la avenida Baralt, principalmente. Una modalidad observada es la de cubículos, ubicados en la parte posterior de la tienda y separados por cortinas, donde se leen las cartas (baraja española), las manos, se practican ensalmes y despojos. Así, la avenida Principal del Cementerio, muy concurrida por sus numerosos comercios en el ramo que ofrecen, además, solución por manos expertas («sobadores») a las torceduras y a todo tipo de enfermedades sobrenaturales como la culebrilla.

4) A partir de los años sesenta aparece en la ciudad un nuevo tipo de devoción que se engloba bajo el término Nueva Era (*New Age*). La oferta de esta nueva «espiritualidad[2]» como la denominan también sus practicantes aparece, desde el principio, muy ligada al mercado: al consumo, entonces. Si podemos hablar de un mercado popular de lo sagrado pagano y tradicional en el oeste y centro de la ciudad, podemos asimismo referirnos a un supermercado religioso del este de la ciudad que

no tiene nada que ver con el anterior ni tampoco con las religiones cristianas, y que se encuentra mayormente en las «boutiques» de los distintos centros comerciales de la zona.

Hecho este breve recorrido por los espacios sagrados de la ciudad, me concentraré ahora en el análisis de la actitud o estilo religioso que se conoce bajo el nombre de Nueva Era. María Cristina Fernández y Xiomara Arroyo, en su trabajo sobre la Nueva Espiritualidad, nos informan que, a partir de los años cincuenta se observa un auge en Caracas de los centros espirituales cuyas prácticas se hallan al margen de las iglesias católicas y protestantes y de las religiones y cultos que hemos denominado paganos. Espiritismo, Metafísica, Parapsicología, Yoga, Sociedades gnósticas, escuelas de Kárate y de Judo, son algunos de los nombres de estas nuevas prácticas. Estos grupos, que se consolidan y proliferan durante los años sesenta y setenta del siglo XX, no buscan, como será el caso de la Nueva Era, una transformación espiritual del hombre, sino más bien, resolver problemas comunes e inmediatos de la vida: aliviar la angustia, obtener éxito en el trabajo o en el amor, restituir la confianza de los consultantes, mejorar el desempeño físico y mental. Junto con estas prácticas, comienzan a desarrollarse los grupos que tienen una conexión con la espiritualidad: diversas formas de Yoga, Hare-Khrisna, el Grupo Gurdjief, el Grupo Krisnamurti, entre otros. Con ellos surge una idea distinta del grupo. No es gente que consulta en privado o que se reúne en un establecimiento para hacer una actividad física, gimnasia o kárate, por ejemplo, sino gente que se apoya mutuamente para lograr ciertos propósitos físicos y mentales. En este sentido, el grupo es necesario porque la actividad física y mental, actividad que se interpreta ahora como una «búsqueda» no puede hacerse en solitario. Es necesario que la «experiencia» sea compartida y sea sostenida por todos los participantes, a través de una disciplina del cuerpo para alcanzar el «perfeccionamiento progresivo» de los asistentes. Es importante señalar, además, la aparición y proliferación en esta misma década de los setenta de las artes marciales, especialmente, *Kárate Do* y técnicas de defensa personal, combinadas con una filosofía de vida, como puede ser el *Tai-Chi* ampliamente difundido y practicado, sobre todo en el Parque del Este.

Las autoras mencionadas refieren los años setenta como el momento de la consolidación de la Nueva Espiritualidad o Nueva Era. Una oleada de centros, de prácticas, de maestros y gurúes venidos de todo el mundo implantan en Venezuela y, especialmente en Caracas, prácticas y «filosofías» ya conocidas y difundidas en las grandes capitales del mundo occidental. Son grupos o centros de inspiración hindú (Yoga, Sai-Baba) o china (Budismo Zen, Taoísmo), y maestros, guías, (chinos, japoneses, hindúes) que forman a sus discípulos, quienes a su vez, fundarán otros centros y grupos[3]. Una nueva terminología invade el espacio sagrado de la ciudad: palabras como *meditación, energía, cosmos, aura, chacras, respiración justa, relajación, iluminación, niveles de conciencia, sanación, karma, alfa, meridianos de*

energía, conforman un nuevo léxico que se difunde entre los miembros de los distintos centros y grupos, y con el tiempo pasa a formar parte del léxico cotidiano de las clases medias de la ciudad. Para hacernos una idea más clara de estas nuevas actividades religiosas, detengámonos en el análisis de estos grupos y centros.

George Balandier, citando al sociólogo holandés W. F. Wertheim, decía que el antropólogo y el sociólogo deben descubrir los signos escondidos del descontento social y de la protesta, incluso en los aspectos más triviales del comportamiento. Se trataba en su libro *Antropo-lógicas* de formular los problemas propios de una Antropología de la protesta.

Sin que se pueda precisar lo que Balandier denominaba «aspectos triviales del comportamiento» se deduce, a partir de la lectura de su libro, que esos aspectos se refieren a los de aquellos grupos cuyas acciones no tienen como objetivo primordial e inmediato la conquista del poder político en cualquiera de sus formas. Es en este sentido como debe entenderse el comportamiento «trivial»: lo que carece de importancia para el funcionamiento de la sociedad, pues no tienen como fin, repito, la apropiación del poder pero tampoco la eliminación o corrección del agente productor del descontento.

Muchos grupos recreacionales, de amigos que se reúnen periódicamente para comer, beber y recordar viejos tiempos podrían catalogarse como triviales, según la definición de Balandier. Pero el autor se refiere, exclusivamente, a aquellos grupos que se sitúan dentro de la esfera sagrada de la sociedad: grupos religiosos, pues, cuya sola existencia cuestiona la función integradora y unificadora que desde Durkheim se le ha atribuido a la religión. El descontento social está en la existencia misma de esos grupos religiosos, en el hecho mismo de adherirse a ellos. Podríamos decir, entonces, que la constitución de estos nuevos grupos religiosos en Occidente tiene en su raíz un descontento de tipo social que promueve una búsqueda de otras satisfacciones, de índole religiosa en estos casos. Cabe señalar, además, que los nuevos grupos religiosos no pretenden romper con las iglesias oficiales ni tampoco reformarlas, puesto que no han nacido de una disidencia propiamente dicha, como sucede con el separatismo religioso, con las herejías, con las reformas y contrarreformas abundantemente documentadas por la Historia.

A la luz de la lectura de Balandier, podemos señalar las siguientes características para los grupos que estamos considerando[4]:

- No están fundados en una estrategia de conquista del poder.
- No presentan un proyecto rigurosamente definido. Muchos son grupos que surgen espontáneamente por iniciativa de amigos o gentes afines, y se organizan sin preceptos rigurosos, pues se trata, más bien, de construir el grupo y los preceptos. Lo anterior podría explicar la proliferación de estos grupos, incentivada por esta especie de libertad, tanto en lo que respecta a la incorporación de los miembros como a la incorporación y amalgama de

creencias y de doctrinas, modelos de vida y de conducta espiritual de orígenes diversos.

- Están organizados en torno a una personalidad carismática: un hombre o una mujer a quien se le atribuyen conocimientos, saberes, incluso «poderes especiales». Habría que investigar, para cada centro, los elementos que definen a esta personalidad carismática. Sus «propiedades extraordinarias» (Weber) tienen que ver, hasta donde hemos observado, con la comunicación con potencias sobrenaturales, y con la facultad de «sanar» a través de la movilización de la «energía», principalmente.
- La mayoría de estos grupos mezclan nociones de la filosofía oriental con los adelantos más recientes de la física, de la química, de la biología y de la geología, para aproximar cada vez más el mundo de la física al de la mística y viceversa, tal como plantean los trabajos del científico Frijot Capra (*El Tao de la Física*), y de numerosos otros que han visto la luz en los últimos años. El misticismo aparece respaldado por la ciencia y uno y otro, aunque con lenguajes distintos, se complementan e incluso se explican mutuamente.
- Muchos grupos surgen por imitación de un centro o de un modelo situado fuera del país. En otras palabras, son centros dependientes de otro centro principal situado fuera de Venezuela, en la India, Japón, Estados Unidos, México, etcétera, como ocurrió y sigue ocurriendo desde los años setenta.
- Algunos grupos exhiben una organización jerárquica a la que se accede por sucesivas iniciaciones o grados. Ejemplo: El centro o grupo Mahicari, de origen japonés.
- Sus acciones tienen como objetivo la «curación», (concepto este que debe definirse para cada centro o tendencia) y en el que una concepción de la «energía» es fundamental).
- Los individuos que frecuentan los centros o pertenecen a un grupo tienden a aceptar nuevas pautas de conducta en su vida. Generalmente abandonan o modifican algunos comportamientos (a veces de forma radical) para adquirir otros y se someten a nuevos horarios y regímenes (dietas, ejercicios, baños especiales, lecturas en grupo, sesiones de actividades para mejorar la salud como masajes de diversos tipos, limpiezas de aura, aplicación de cristales); todo ello cumplido en un horario que mantiene a las personas ocupadas y con la vida «llena», lo que puede entenderse como una ritualización, a veces compleja, de la vida individual.
- Los miembros de estos grupos se sienten partícipes de una nueva dimensión sagrada, cósmica o universal. Están convencidos de formar parte de un mundo que está por encima de las circunstancias nacionales e históricas concretas. Como dice Balandier, entre los miembros de este tipo de grupos religiosos se

instaura una igualdad mística más allá de las subordinaciones vividas cotidianamente. Según la fórmula de Luc De Heusch, rechazan el orden profano existente sustituyéndolo por «un fantasma de orden mejor[5]».

En Caracas, sobre todo en el este, hay «grupos de meditación», de «relajación», grupos «terapéuticos» que alivian el peso de los actos del pasado. En Caracas cualquiera puede hacerse una carta astral, y más precisamente, puede hacerse la revolución solar, los tránsitos de Júpiter y Saturno que por marcar los crecimientos y agotamientos de la vida son los más importantes; puede conocer sus reencarnaciones, descubrir en una o varias sesiones quién es su *ángel*, leerse el *tarot*, las *runas*; aprender a relajarse, dominar y dirigir las energías contenidas en los *chacras*, asistir a una sesión de imposición de manos, a una sesión de curación con los cristales y las gemas, limpiarse el aura o formar parte de un grupo de meditación trascendental. Si todavía se siente desamparado admitirá que, al menos en materia religiosa, Caracas está a la altura de las grandes capitales del mundo. Es más, una persona puede relajarse cinco minutos en su oficina, pronunciar determinados vocablos claves para movilizar su energía, verle el aura a los demás sin que se den cuenta; en el Metro puede «desconectarse» mientras va a almorzar con sus colegas en un restaurant vegetariano, hindú o japonés, si no escoge una comida molecular. Al salir de la oficina, puede asistir a su sesión de meditación. Todos los días puede consultar su carta astral mientras se desayuna, y meditar, reflexionar, visualizar, leer un salmo antes de acostarse, no sin antes haber consultado el *I Ching*, o haber pronunciado algunos *mantras* para atraerse los favores del Universo. De toda esta abundancia de elecciones, lo que hay que resaltar es que estas actividades cotidianas se llevan a cabo sin perturbar el funcionamiento de la sociedad, porque lo importante no es cambiar la sociedad, sino aprender a vivir dentro de ella, y vivir bien.

La mayoría de los grupos y centros que se rigen por las pautas anteriormente descritas se incluyen dentro del movimiento denominado Nueva Era. Un movimiento religioso contemporáneo característico de la posmodernidad, y difícil de asir por su fragmentación y por las combinaciones de estilos y valores que ofrece.

De acuerdo con las autoras ya citadas, la Nueva Era tiene su raíz en el movimiento de los protestantes liberales que, desde comienzos del siglo XX, consideraron necesaria una nueva reinterpretación del mensaje cristiano a la luz de los postulados de la ciencia moderna[6]. Esta corriente, que tuvo sus críticas y oposiciones en el Conservadurismo protestante y en la Neo-Ortodoxia, terminó por imponerse debido, entre otras causas, a las condiciones de pesimismo e incertidumbre que la humanidad sintió después de la conmoción y devastación producidas por las dos guerras mundiales. Como consecuencia, surgió el cuestionamiento de las instituciones que hasta ahora habían funcionado como proveedoras de la visión del mundo y de los valores de la cultura occidental. Más tarde, la Guerra de Vietnam, el aumento de la pobreza en el mundo y, sobre todo, la comprobación de que los

adelantos de la ciencia no se habían traducido en un mayor bienestar para la inmensa mayoría de la población, condujo a lo que se ha denominado la quiebra de los paradigmas (científico, tecnológico, político y religioso), el fin de los «grandes relatos» que sostenían las líneas fundamentales de la visión del mundo occidental. Las instancias políticas y económicas no lograban equilibrar los conflictos, desajustes y desigualdades cada vez mayores entre la población; la humanidad occidental trató de encontrar en otras fuentes el sentido del mundo y de la vida que había perdido.

Nacido en los Estados Unidos, el Liberalismo protestante proclamaba la «cercanía» de Dios; la Revelación al alcance de todos; la continuidad (y no separación ni oposición) entre la fe y la razón que, en todo caso, debían apoyarse mutuamente; la búsqueda de la coherencia a través de la puesta en relación de todas formas de la verdad; el acercamiento a las demás religiones y a los valores de la sociedad seglar y, por último, el Liberalismo protestante concedía tanto valor a la iniciativa humana como a la iniciativa divina. El contenido de esta corriente se tradujo en los Estados Unidos, durante los años sesenta del siglo pasado, en una especie de permiso o autorización para el hombre común para juzgar y escoger el tipo de búsqueda religiosa que más le convendría. La Nueva Espiritualidad que no es más que el resultado (no concluido) de ese proceso de búsqueda está pues, basado y refrendado en las propuestas del Liberalismo protestante: una religiosidad que recalca la experiencia personal hasta el punto de convertirla en el núcleo de esta nueva propuesta religiosa, dándole, en consecuencia, un lugar importante a la introspección, rasgo que habían tomado del Neo-Conservadurismo, y que se vincula, desde un principio, con las filosofías orientales que subrayan la «experiencia individual[7]». En última instancia, es la combinación de los postulados del Liberalismo protestante con el contenido *accidentalizado* de las filosofías y religiones orientales lo que constituye el núcleo teórico, si se puede decir así, del Movimiento de la Nueva Era. La poderosa industria, totalmente globalizada, de libros, folletos, música, videos, conferencias, y todo tipo de objetos «esotéricos» de diversas procedencias, es la más válida prueba de la extensión del movimiento en el mundo occidental.

Una vez caracterizado el Movimiento de la Nueva Era, la pregunta que nos planteamos ahora es si puede considerar o no a este movimiento como una nueva religión en ciernes: si consideramos la definición clásica de religión como sistema solidario de creencias (mitos y dogmas) y de prácticas (ritos) realizadas por un conjunto de fieles reunidos en una misma comunidad moral llamada iglesia, veremos que, aunque los practicantes de la Nueva Era rechazan los dogmas y las instituciones en busca de experiencias y vivencias personales, está claro y es fácilmente comprobable que se someten a una disciplina física y mental, a una ritualización de su vida cotidiana como hemos dicho, y que esta disciplina, basada en una visión del mundo que combina los preceptos del Liberalismo protestante y la filosofía de las religiones orientales, puesta al alcance de todos, funciona, para muchos de los adeptos, como un dogma. Sin embargo, aunque los practicantes de esta Nueva

Espiritualidad se cuentan por millones, no podemos afirmar que esas millones de personas estén reunidas en una comunidad y constituyan una iglesia. Precisamente, el fraccionamiento en numerosos grupos, y centros, la libertad concedida a la iniciativa personal para emprender la «búsqueda», las alternativas, combinaciones o rupturas que puedan presentarse, son de estricta incumbencia del individuo y de cada centro en particular; además, la ausencia de un cuerpo directivo y de requisitos para formar parte de determinado grupo o centro: todo ello impide que podamos reunirlos en una iglesia. Se trata, más precisamente, de una relación individual con la religiosidad propuesta.

Ahora bien, la relación individual con la religión solo puede surgir cuando una determinada religión se encuentra en *estado de disolución*, o cuando —correlativamente— *está surgiendo* la nueva devoción[8]. Esta relación individual con la religión aparece, particularmente, en los momentos de crisis que llevan al separatismo religioso y a la conformación de sectas, momentos estos en que las interpretaciones individuales florecen, porque las herejías favorecen el desarrollo de la individualidad. Así nació el Protestantismo con Lutero y así nació, seguramente, el Liberalismo protestante de los años sesenta. Sin embargo, las herejías y las disidencias religiosas lo son generalmente por un tiempo, y en la medida en que se conviertan en corrientes o tendencias religiosas más o menos codificadas se va restringiendo cada vez más la posibilidad de que se forme una actitud individual[9].

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones y, dado que la Nueva Era como movimiento, no pretende reformar ninguna de las iglesias conocidas, se nos hace difícil pensar que pueda, con el tiempo, convertirse en una nueva religión. A nosotros nos parece, más bien, que la Nueva Era (New Age) tiene mucho que ver con el nuevo estilo de vida que se conoce con el nombre de posmodernidad. La posmodernidad es la que ha promovido ese estallido de lo sagrado que nos invade día a día. La Nueva Era es un producto típico de los tiempos actuales, de la posmodernidad, con su permisividad, su fragmentación, sus mezclas y amalgamas a veces insólitas y su carácter suave, «light» que permite que gente muy diversa pueda adaptarse a su estilo.

Los estudiosos están de acuerdo en definir a la posmodernidad como la época de la promoción del individuo, hasta el punto de que la sociología norteamericana, sobre todo, hace de *Narciso* el símbolo de nuestro tiempo. La actitud narcisista hacia nosotros mismos y hacia nuestras actuaciones es la que nos invita a disfrutar, a ceder a los impulsos, a expresarnos. Hedonismo, consumismo e información son los ejes axiales de esta nueva cultura posmoderna y globalizada que tiene en su centro al individuo que dispone libremente de sí mismo, con su culto a la innovación y a lo actual. En este proceso de personalización, como lo define G. Lipovetsky[10], el cuerpo ha sido promovido a un verdadero objeto de culto a través de un sinnúmero de prácticas cotidianas: ejercicios, dietas, angustia por la edad, rituales de control (chequeos médicos) y de mantenimiento, sin contar la industria farmacéutica que nos

atiborra de píldoras y pastillas para mantener nuestros órganos en óptimo funcionamiento, nuestra mente despierta, la memoria activa, etcétera. Se trata de un nuevo imaginario, de una subjetivación del cuerpo: el cuerpo habla, se expresa, hay que estar atentos a sus mensajes, permitir que se expanda, escucharlo y amarlo. Esta «atención puntillosa» hacia el cuerpo ha traído también un afán de conocimiento y de indagación hacia uno mismo, una pasión por la revelación de la «intimidad» que atiende a la expresividad, la emocionalidad, la intuición y el sentimiento, permanentemente invocados.

Paralelamente a lo anterior, se ha señalado también el carácter pluralista del posmodernismo, un tipo de movimiento, una ola dentro de la cual son posibles todos los tipos de movimiento: políticos, culturales, artísticos y también religiosos. Se entiende, entonces, que un movimiento como la Nueva Era quepa perfectamente en esta nueva ola en la que la consigna «todo vale[11]» permite, como ya hemos dicho, todo tipo de combinaciones, mezclas e iniciativas para lograr el bienestar personal. Porque la posmodernidad, y esto es muy importante para nuestro tema, no es rebelde. Tampoco es conservadora, ni revolucionaria ni progresista, pero puede entrar a formar parte de todas esas tendencias, porque no representa ninguna tendencia política en particular. De allí el carácter apolítico o antipolítico que tanto se le ha señalado.

El consumismo, la información continua, la moda, las diversiones, el arte, la Nueva Era, ofrecen todos ellos, una variedad de estilos, de acuerdo con las preferencias de cada quien y de acuerdo también, por supuesto, con los medios económicos de que se dispone para satisfacer esas preferencias. Vivimos en una especie de indiferencia, las cosas y los estilos se mezclan, todo puede combinarse según el gusto, lo viejo con lo nuevo, lo antiguo con lo moderno, lo más simple con lo más sofisticado en un tiempo desvitalizado («anémico», dicen algunos autores), sin certezas ni coordenadas mayores en el que la deserción de la esfera política es cada vez mayor en los individuos.

Para nosotros, entonces, la Nueva Era es la respuesta posmoderna de lo religioso. Religiosidad pero no religión ni iglesia. Religiosidad porque subyace en la Nueva Era un «principio trascendente[12]». Precisamente, en tanto que movimiento surgido del Liberalismo protestante, la Nueva Era conserva la idea de Dios. Un dios que, en la mayoría de los casos, no tiene forma humana (no es antropomórfico) y se desdobla en conceptos abstractos como *energía*, *universo*, *yo superior*… Un culto rendido a Dios solamente, con exclusión de las vírgenes y de los santos como corresponde con la religión protestante, un culto que nos permite hablar de la ausencia de los dioses y de la sustitución de la noción misma del concepto o de la idea de Dios por concepciones abstractas venidas de la religión y de la filosofía orientales[13].

Para los adeptos de la Nueva Espiritualidad, el «principio trascendente» mora ya en nosotros y precisamente, las numerosas técnicas y ejercicios son otros tantos caminos, métodos, para «descubrir» ese principio. La «búsqueda» es así, una

búsqueda *de, y en* la propia interioridad, y por eso la salvación sigue siendo, como en el protestantismo, un asunto exclusivamente personal que, ahora, no depende tanto de la fe como del método para alcanzarla. Esta nueva reinterpretación de la salvación, de la intimidad y de la introspección debe relacionarse, además, con la apropiación sin precedentes del discurso psicológico, sobre todo del discurso de la Psicología junguiana, por parte de la posmodernidad. Se trata siempre de propiciar una «transformación personal», de adquirir una «nueva conciencia», de ser más «uno mismo», de analizarse, de liberarse de *rollos* y complejos que obstaculizan el camino hacia el «sí mismo». Una cultura del *feeling* y de la expresividad, en la que el individuo es responsable de su salud y del manejo de sus potencialidades, gracias a su dominio de la instancia psíquica. Paradójicamente, esta cultura de la subjetividad que se expresa elocuentemente en la Nueva Era, no tiene en cuenta, a nuestro modo de ver, la existencia del inconsciente personal (freudiano). Al contrario, el individuo debe trascender su historia personal, verdadera banalidad, para alcanzar su plena realización suprapersonal, cósmica o universal, a través del ejercicio (físico y psíquico) de su voluntad[14].

Querer es poder, parece ser la consigna de esta nueva religiosidad en la que la voluntad individual es promovida y solicitada en la búsqueda de una autenticidad subyacente que los adeptos deben descubrir; una autenticidad que no se relaciona en modo alguno con la historia personal, historia que debe ser superada, como hemos dicho, para liberarse de los contenidos de culpa y de pecado. La creciente popularidad del discurso psicológico hace que cada quien maneje un léxico *ad hoc* para describir su situación. Los términos *depresión, trauma, división, delirio, neurosis*, han pasado al vocabulario común de la clase media. Y al mismo tiempo que el discurso se adapta a los requerimientos de esta especie de mandato de la introspección, el discurso psicoanalítico (sobre todo en sus versiones freudiana y lacaniana) es rechazado, pues no propone ni ofrece la trascendencia del sujeto.

Por último, la postura del grupo frente a la sociedad global constituye, tal vez, el aspecto más interesante y revelador de esta nueva manifestación religiosa, pues no se trata del rechazo de la sociedad tecnológica y capitalista, tal como sucedió durante los años sesenta con su consigna universal de «Paz y Amor», sino que se trata ahora de disfrutar de los beneficios del capitalismo cuidando, al mismo tiempo, la esfera espiritual del individuo puesta, en muchos casos, al servicio del sistema. Aunque algunos grupos manifiestan una actitud desdeñosa o un marcado desinterés por todo lo que tenga que ver con las instituciones políticas y el dinero como tal, para una gran mayoría, la noción de éxito (individual) es fundamental, pues el objetivo de los grupos es el desarrollo pleno del individuo, la utilización de todas sus capacidades para lograr un ideal de vida en total armonía y plenitud consigo mismo y con el «cosmos». De más está decir que estas ideas de desarrollo, de maximización de capacidades y recursos, de logros, de vida rica y plena, concuerdan con ciertos objetivos básicos del capitalismo, y en la sociedad capitalista de hoy, lo sabemos, el

éxito y la plenitud no pueden disociarse del dinero (Weber *dixit*).

Por otra parte y como un corolario de lo anterior, estos nuevos grupos religiosos se mantienen gracias a una red económica que va desde la confección de panfletos, libros, revistas que llenan las librerías, hasta la organización de giras y peregrinaciones a los lugares sagrados de origen (la India, el Tíbet), y la realización de congresos, conferencias, de los maestros y guías espirituales que viajan durante todo el año, y participan en sesiones y seminarios a los que asiste un público cada vez mayor. Estas actividades sorprenden por su adaptación al sistema (algunas de ellas se llevan a cabo en grandes hoteles como el Hotel Tamanaco o el Hotel Ávila) y por la utilización eficiente de los recursos tecnológicos de la sociedad actual. Por otra parte, hay que anotar también los enormes beneficios económicos que obtienen los centros principales y los guías, algunos de ellos internacionalmente famosos y millonarios. Todo lo anterior presupone un público con una notoria fluidez económica, empresarios, ejecutivos de la clase media y alta, a veces de un elevado nivel educativo, profesionales, profesores universitarios, investigadores de las «ciencias duras», en condiciones de adquirir los numerosos libros que invaden el mercado, pero en condiciones también de adquirir los «instrumentos» de la nueva parafernalia religiosa: cartas astrales, runas, incienso, plantas y alimentos «naturales» y exóticos que ofrecen las tiendas «naturistas» especializadas que abundan en los centros comerciales de las urbanizaciones de la ciudad. Una nueva religiosidad que la socióloga Elizabeth Zamora califica, muy acertadamente, como «misticismo exquisito», radicalmente diferente del practicado por aquellos que siguen consultando los brujos, utilizando hierbas para ensalmar y para curar, y leyéndose el tabaco para resolver sus problemas cotidianos e imaginar el porvenir.

CAPÍTULO VI

Freud de los espirítus

No es nada sorprendente que Freud, al que cabe perfectamente la frase de Terencio: *hombre soy: nada de lo humano me es ajeno*, se haya preguntado en algún momento de su vida por las creencias o supersticiones. En dos textos se refiere a estas cuestiones: en *Psicopatología de la vida cotidiana*, (1904), (en el aparte XII titulado *Determinismo, creencia en la casualidad y en la superstición. Consideraciones*, esto es, el punto b del apartado C y el apartado D) y en la conferencia titulada *Sueño y ocultismo*, de 1932.

Para situar el tema digamos que, de una manera amplia, el estudio de las creencias forma parte del estudio de las mentalidades y se aplica, particularmente, al conjunto de postulados y dogmas de una religión, razón por la cual, la palabra *creencia* puede ser utilizada como sinónimo de religión. Ahora bien, hay muchas creencias, muchas afirmaciones sobre cosas que contradicen, como señala Freud, todas nuestras suposiciones y que no tienen en cuenta ninguno de aquellos puntos de apoyo de nuestro saber: podemos creer que los pájaros hablan o que los peces vuelan. Afirmaciones inverosímiles, fantasías, inventos que, aparentemente, no tienen nada que ver, además, con la fe religiosa. De aquí que podamos señalar dos acepciones de la palabra *creencia*, que nos interesan directamente: 1) designa todo aquello que no podemos demostrar ni comprobar, y 2) designa específicamente a la fe religiosa.

En la práctica, *creencia y superstición* se confunden, forman parte del léxico religioso de la sociedad; la primera designa a una religión en general, la segunda lo que no pertenece estrictamente a los dogmas que postula. Así, la frase «creo en Dios» se ubica en el terreno de la religión, pero la frase «creo en las ánimas» pertenece más bien a la creencia o superstición, en relación con la religión. El empleo de una u otra palabra depende, entonces, del punto de vista del hablante. El discurso religioso postula, entonces, más que ningún otro discurso, la existencia de cosas inverosímiles desde el punto de vista de la razón, o de cosas que el entendimiento no alcanza a comprender y que no pueden ser comprobadas ni demostradas. Pero la fe es, precisamente, eso: es creer en aquello que no podemos comprobar ni demostrar.

Los estudiosos de las religiones han señalado que las creencias y supersticiones formaron parte en el pasado de un dogma religioso bien asentado. Vladimir Propp demostró en su libro *Las raíces históricas del cuento maravilloso* que los cuentos de hadas eran restos, reinterpretaciones profanas, de mitos que formaron parte de un dogma religioso ahora en desuso. En otras palabras, las creencias y supersticiones son pensamientos y actitudes que se han desprendido del núcleo central de un sistema

religioso y se mantienen en la periferia del mismo a disposición de los creyentes. Las supersticiones constituyen la frontera difusa de la religión, dejaron de pertenecer a ella para refugiarse en esa esfera amplia en la que entra todo lo que los seres humanos no pueden explicar, pero tampoco pueden elevar a la categoría de dogma. La existencia del Demonio, del Infierno o del Purgatorio puede resultar tan fantástica e increíble para muchas personas como la existencia de la Sayona o del Anima Sola, de las hadas o de los ángeles. La diferencia entre ambas es asunto de legitimidad. La creencia en el diablo, y en la resurrección de las almas y su posterior premio o castigo, pertenece al dogma cristiano; la Sayona y el Ánima Sola, no. Un punto importante a subrayar entonces es que la condición fantástica, inverosímil, incluso imposible de una creencia desde el punto de vista del conocimiento o de la razón de su tiempo, no la invalida en absoluto. Lo que define a la superstición es su carácter ilegítimo frente al dogma.

Ahora bien, lo que a Freud le interesa es conocer la raíz psicológica de los fenómenos de la superstición, de esos sucesos casuales que se interpretan como avisos del Destino, de ese temor de desgracias futuras, de ese creer que hay fuerzas sobrenaturales que nos gobiernan, y que podemos conocer de antemano nuestro futuro manipulando cartas, piedras o caracoles. El supersticioso —dice Freud— proyecta en el exterior una motivación que debe buscarse en su interior. Para Freud, el origen de esos temores estaría en nuestros propios impulsos hostiles y crueles hacia los demás, impulsos que han sido reprimidos y que se proyectan sobre el mundo exterior. Una oscura percepción que Freud denomina «endopsíquica», de los factores psicológicos en sus relaciones con el inconsciente se refleja en la construcción de una realidad sobrenatural que debe ser transformada por la ciencia en psicología de lo inconsciente.

Detengámonos un momento aquí para precisar algunas cosas. En primer lugar, y según Freud, desde el punto de vista psicológico, el supersticioso ignora la motivación de sus propios actos y pensamientos casuales y se ve obligado a desplazarlos hacia el mundo exterior. En segundo lugar, Freud admite la construcción de una realidad sobrenatural (hecha de esas proyecciones) que se observa en la concepción mitológica del mundo, concepción que perdura en las entrañas de las religiones más modernas. En tercer lugar, en estos escritos, Freud está postulando a la Psicología como la ciencia que transforma esa realidad sobrenatural en psicología del inconsciente. Es decir, Freud quiere, y así lo expresa, transformar la metafísica en metapsicología:

> Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea, transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado original, de Dios, del Bien y del Mal, de la Inmortalidad, etcétera[1].

En este razonamiento, escrito en 1904, podemos situar el punto de partida del

Porvenir de una ilusión, texto de 1927, en el que se plantea el origen de la religión en una «realidad sobrenatural» hecha del miedo y de la angustia frente a la muerte, del amor y de la hostilidad hacia las figuras parentales. Miedo, angustia, amor y hostilidad que serán proyectados en un mundo «exterior» representado en personajes como dioses, espíritus y diablos, y que constituirán el núcleo de las mitologías religiosas.

Sin embargo, y a pesar de estas consideraciones psicológicas, Freud todavía se pregunta si debe negarse que la superstición tenga raíces reales y que existan presentimientos, sueños proféticos, experiencias telepáticas, manifestaciones de fuerzas sobrenaturales, etcétera. Para Freud todos estos fenómenos pueden ser aclarados por el conocimiento de los procesos psíquicos inconscientes. Mientras más conozcamos esos procesos psíquicos inconscientes, más conoceremos «los ocultos movimientos psíquicos de los hombres». Freud, ya lo hemos visto, cree en los postulados de la ciencia y él mismo confiesa su escepticismo ante las cosas ocultas:

> He de confesar que, por desgracia, pertenezco a aquellos indignos individuos a cuyos ojos ocultan los espíritus su actividad y de los cuales se aparta lo sobrenatural, de manera que jamás me ha sucedido nada que haya hecho surgir en mí la fe en lo maravilloso. Como todos los hombres, he tenido presentimientos y me han sucedido desgracias; pero nunca han correspondido estas a aquellos. Mis presentimientos no se han realizado, y las desgracias han llegado a mí sin anunciarse[2].

Hecha esta confesión, Freud pasa a examinar una serie de creencias para demostrar con uno o dos ejemplos, que todas ellas están psicológicamente motivadas. Los ejemplos escogidos por Freud de lo que sus pacientes le refieren se ubican, antropológicamente hablando, en el terreno de lo religioso. La mayoría de las personas creyentes interpretaría los casos referidos por Freud como manifestaciones de fuerzas o de dones especiales otorgados por una divinidad. Tal sería el caso de los sueños proféticos (sueños que anuncian el futuro) que forman parte de los rituales de adivinación. Los «encuentros singulares» (hallarse de pronto ante la persona que precisamente ocupaba nuestros pensamientos) se interpretarían como un poder o una fuerza que poseerían determinadas personas para atraer con el pensamiento a otras. La «sensación del *déjà-vu*» (sensación particular de haber vivido ya una situación) como prueba de la reencarnación. Igualmente, la sensación de «déjà reconté» sería la prueba de la reencarnación o del viaje del alma a otros mundos. Pero para Freud todos estos fenómenos tienen una raíz psicológica y no se explican por causas exteriores al sujeto.

En la conferencia «Sueño y ocultismo», Freud ahonda en este tipo de fenómenos y se interroga acerca de la mística y el ocultismo, para responder que constituyen una especie de *Más Allá* de aquel mundo luminoso regido por leyes implacables que la

ciencia ha edificado para nosotros:

> El ocultismo afirma la existencia real de aquellas cosas que existen entre el Cielo y la Tierra y de las que nada sospecha nuestra filosofía[3].

¿Y cuáles son esas «cosas» que existen entre el Cielo y la Tierra y de las que nada sospecha nuestra filosofía? Esas «cosas», ya lo sabemos, son los fantasmas, los aparecidos, los ángeles, los dioses, los diablos, y todo lo que los seres humanos y las diferentes culturas han imaginado que existe en ese espacio inconmensurable, el aire, el éter, el infinito en el que todo puede ser creado, diluido o transformado. Freud, como buen científico de su tiempo, está dispuesto a ver lo que hay en ese espacio, está dispuesto a creer lo que se haga creíble, según sus propias palabras. Ver para creer: Freud es un pensador que asienta sus experimentos en la observación de los hechos y en la objetividad de los fenómenos observados y del método empleado. Ver para creer, dice Freud y dicen los científicos de todos los tiempos, mientras que la creencia (es decir, el ocultismo, la mística, las supersticiones y la propia religión) se basa precisamente en lo contrario: creer para ver. Es la creencia la que ocasiona y produce la visión, es la religión la que mantiene la promesa de un Paraíso y propicia su visión, es la brujería como sistema la que mantiene la popularidad del brujo o lo condena.

En casi todas las tradiciones religiosas que conocemos, el sueño ha sido uno de los fenómenos que más se somete a la especulación. Como señala Freud, ha sido considerado a menudo como el acceso al mundo de la mística y sigue siendo para mucha gente un fenómeno oculto. En efecto, el sueño sería la prueba fehaciente de que existen otro mundo, un *Más Allá* con el que el soñante se relaciona cuando duerme. El contenido del sueño se interpreta, todavía hoy, como un mensaje de los seres (dioses, espíritus, muertos, fantasmas) que habitan en ese otro mundo. Nada de eso es cierto para la Psicología desde que quedó demostrado en *La Interpretación de los sueños* que el sueño es la *vía regia* del inconsciente. En la tradición religiosa el que interpreta los sueños es el adivino, personaje controversial y ambiguo del que Freud nos da la siguiente definición:

> Tales adivinos son, por lo general, personas insignificantes e incluso de mentalidad inferior, que con manejos distintos —echando las cartas, estudiando la escritura, o las líneas de la mano o haciendo cálculos astrológicos— predicen a sus visitantes el porvenir después de haberles demostrado que conocen una parte de sus destinos presentes o pretéritos. Sus clientes se muestran, por lo general, satisfechos de su labor en este último aspecto y no les guardan luego rencor si sus predicciones no se cumplen[4].

Dado que Freud se interesa en los aspectos psicológicos de estas cuestiones, no se detiene a analizar las funciones sociales de este tipo de personajes y de las religiones en general. Los sociólogos Emile Durkheim y Max Weber, contemporáneos de Freud, fueron los que postularon que los fenómenos religiosos son fenómenos sociales; en sus análisis afimaron que la religión es, sobre todo, un mecanismo de control social que regula la vida individual y la vida colectiva. La Antropología ha demostrado cómo, en épocas de crisis, aumenta la necesidad de consultar adivinos y hechiceros. Es la incertidumbre social, sobre todo, la que mantiene a la brujería, a los brujos y a los adivinos en la sociedad. Estos personajes actúan y lidian con el «desorden» social, con lo que la religión, que es su contrapartida, no puede contener. Así, leyendo los textos de Freud que estamos comentando, observamos que todos sus ejemplos se refieren a personas que consultan a los adivinos en un momento difícil de sus vidas. El rito de adivinación forma parte de lo religioso, la sociedad le adjudica un poder al adivino o él se siente investido de ese poder, mas desde el punto de vista psicológico, el adivino no hace sino expresar los pensamientos del consultante y muy especialmente sus deseos secretos. A este resultado llega Freud, y lo repite enfáticamente: lo que, en realidad, hace el adivino es *extraer a la luz un intenso deseo secreto de la persona que lo consulta*. Y con esto llegamos al punto central de la conferencia «Sueño y ocultismo»: si un adivino puede sacar a la luz los deseos secretos de la persona que consulta es, porque hay, de alguna manera, una transmisión de pensamiento. Y hasta aquí llega Freud que, después de analizar detenidamente varios de los casos que nos presenta, concluye diciendo: *tengo que invitaros a acoger más favorablemente la posibilidad de la transmisión de pensamiento, y con ella también la de la telepatía*. Freud se detiene aquí esperando que la ciencia pueda más adelante dilucidar enteramente estos problemas.

Terminemos nuestros comentarios refiriendo la molestia que siente Freud cuando pacientes, que él considera inteligentes, muestran una inclinación o un interés hacia la superstición. Freud imbuido del paradigma evolucionista, como la mayoría de los científicos de su tiempo, confiaba en el progreso de la ciencia. Para la escuela positivista, Magia, Religión y Ciencia eran las tres etapas sucesivas por las que debía transitar toda cultura. Estas tres etapas correspondían, una a una, a los tres estadios: primitivo, bárbaro y civilizado, que la humanidad recorría en su camino hacia el progreso[5]. Salta a la vista, para el lector contemporáneo que comprueba, además, la explosión de lo religioso en nuestros tiempos, esta sorpresa y a veces desagrado de Freud, o su ironía comprensiva hacia sus pacientes que creen en las casualidades o son supersticiosos. En los ejemplos que cita son varias las acotaciones tales como «Una paciente mía, persona muy inteligente y sincera», «Un individuo manifiestamente inteligente y, según afirmación explícita suya, nada inclinado al ocultismo me escribe sobre un sueño que le parece singular». Más adelante escribe: «Un día recibo la visita de un joven inteligentísimo que, a punto de terminar su carrera»… Y cuando este último paciente califica de «magnífico» a la profecía que le

hábía hecho un adivino, Freud anota: «No cabía más que extrañar con disgusto que aquel hombre tan cultivado y que tenía además tras de sí un análisis plenamente afortunado, no penetrara mejor el verdadero estado de cosas». A Freud, pues, le extraña; le extraña que un hombre inteligente pueda ser, al mismo tiempo supersticioso. En otro ejemplo, el último de la conferencia nos dice: «hacia las once llegó uno de mis pacientes, el señor P., hombre muy inteligente y amable», y nos cuenta una historia en la que la casualidad y los presentimientos campean. Los ejemplos de estos textos nos muestran a un Freud, apegado al esquema evolucionista de la escuela positivista, que no puede admitir que inteligencia y superstición vayan juntas. Habrá que esperar hasta los comienzos de los años sesenta, cuando el estructuralismo y su artífice principal, Claude Lévy-Strauss, demuestren que el pensamiento mágico y el pensamiento científico no constituyen una sucesión, sino que coexisten, sin excluirse, en una misma cultura y en un mismo individuo, dándole así el golpe de gracia al paradigma evolucionista.

La revisión del esquema evolucionista ha traído, entre otras consideraciones teóricas y metodológicas, la concepción holística del mundo que se refleja tanto en la filosofía como en la teoría social, y cuyo paradigma ha sido también reinterpretado y divulgado en las visiones de la Nueva Era. Para Freud, que creía tan firmemente que la ciencia suplantaría a la religión, las supersticiones estaban «fuera de lugar». Pero la religión no es la antesala de la ciencia, es un conjunto de representaciones y de prácticas que satisface una necesidad social y, responde, al mismo tiempo, al desamparo y a la incertidumbre de la humanidad: ilusión, interpretación del mundo, realización fantástica del ser humano, sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que este no gire en torno de sí mismo[6].

Bibliografía

André, Jacques. *L’Inceste focal dans la famille noire antillaise*. París. P.U.F. 1987.

Ans, André-Marcel d’. *Haïtí, paysage et société*. París. Ed. Karthala. 1987.

Apollon, Willy. *Le Vaudou*. París. Editions Galillée. 1976.

Arráiz Lucca, Rafael. «Dios ha vuelto: los incrédulos se quedan solos». *El Recuerdo de Venecia y otros ensayos*. Caracas. Comala.com. 2006. Pp. 22-27.

Ascencio, Michaelle. «Las diosas del Caribe». *Memorias* del V Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países andinos. Quito. 2004. Pp. 223-233.

Ascencio, Michaelle. «El zombi: mensajero de la discordia». Caracas. *Revista Imagen*. N.º 2. Abril-junio 2001. Pp. 71-77.

Ascencio, Michaelle. *Entre Santa Bárbara y Shangó*. Caracas. Edit. Tropykos. 2002.

Ascencio, Michaelle. «¿Ni Santa Bárbara ni Shangó? (reflexiones acerca del sincretismo)». Caracas. *Memorias* de las IV Jornadas de Historia y religión. Universidad Católica Andrés Bello. 2004. Pp. 57-64.

Ascencio, Michaelle. «Los dioses olvidados de Haití». Táchira. *Revista Contexto*. Universidad de los Andes. Vol. 9 N.º 11. Año 2005. Pp. 131-149.

Augé, Marc. *Génie du paganisme*. París. Ed. Gallimard. 1982. (*El Genio del paganismo*. Barcelona. Editores Muchnik 1993).

Bachir Diagne, S. «¿Un siglo religioso? Pero ¿será espiritual?». *Hacia dónde se dirigen los valores*. México. FCE. 2006. Pp. 120-125.

Balandier, George. *Antropo-légicas*. Barcelona. Ed. Península. 1975.

Balandier, George. *El Desorden*. Barcelona. Gedisa. 1989.

Barnet, Miguel. «La Regla de Ocha». *La Fuente viva*. La Habana. Ed. Letras Cubanas. 1983. Pp. 164-197.

Barreto, Daysi. *María Lionza*. «Mito e historia». Trabajo de Ascenso. UCV. 1987.

Barthélémy, Gérard. *Le Pays en dehors*, Port-au-Prince. Ed. Deschamps. 1989.

Bastide, Roger. *Les Religions africaines au Brésil*. París. Presses Universitaires de France. 1960.

Bastide, Roger. *Las Américas negras*. Madrid Ed. Alianza. 1969.

Bolívar Aróstegui, Natalia. *Los Orishas en Cuba*. La Habana. Ed. Unión. 1990.

Bonte, Pierre y Michael Izard. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*.

Madrid. Edic. Akal. 1996.
Brandon, George. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington. Indiana University Press. 1993.
Bruckner, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona. Ed. Anagrama. 1996.
Cabrera, Lydia. *Yemayá y Ochún*. New Cork. 1980.
Cabrera, Lydia. *El Monte*. Miami. Ed. Universal. 1983.
Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona. Edit. Labor. 1982.
Clarac de Briceño, Jacqueline. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida. Universidad de Los Andes. 1996.
Cornevin, Robert. *Haiti*. París. Presses Universitaires de France. 1982.
Denis, Lorimer, «Le Cimetière». *Bulletin du Bureau d'Ethnologie.* Port-au-Prince. Imprimerie de l'Etat. n. 13. 1956. p. 1-16.
Douyon, Emerson. «Crimes rituels et mort apparente en Haití». *Anthropologie et société*. Québec. Vol. 8. N.º 2. 1984. p. 87-120.
Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal. 1982.
Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid. Ed. Guadarrama. 1967.
Fernández, María Cristina y Xiomara Pérez. «Nuevas formas de espiritualidad en Caracas en la segunda mitad del siglo XX». Caracas. Escuela de Historia. 1999. (Tesis de Licenciatura).
Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Madrid. Biblioteca Nueva. 4.ª Edición. 1981.
Freyre Gilberto. *Casa grande y senzala*. Caracas. Edit. Biblioteca Ayacucho. 1977.
García Gaviria, Nelly. *El arte de curar en el culto de María Lionza*. Maracaibo. Universidad del Zulia. 1996.
Girod, François. *La vie quotidienne de la société créole (Saint-Domingue au 18º siècle)*. París. Ed. Hachette. 1972.
González-Wippler, Migene. *The santeria experience*. Minnesota. Llewellyn Publications. 1992.
Heller, Agnes. «Los Movimientos culturales como vehículo de cambio». *Nueva Sociedad*. Caracas. Nº 96. Julio-agosto 1988. Pp. 39-49.
Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona. Edic. Península. 1998.
Hobsbawm, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press. 1992.
Hurbon, Laënec. *Le Barbare imaginaire*. París. Ed. du Cerf. 1988.
Hurbon, Laënec. *Dieu dans le vaudou haïtien*. París. Payot. 1972.
Kerboull, Jean. *Le Vaudou, magie ou religion?* París. Ed. Laffond. 1973.
Lacan, Jacques. *Triunfo de la religión*. Buenos Aires. Ed. Paidós. 2005.
Laroche, Maximilien. «Mythe africain et mythe antillais: le personnage du zombi». *L'Image comme écho*. Montreal. Nouvelle Optique. 1978. p. 179-198.
Lipovetsky Pilles. *La era del vacío*. Barcelona. Edit. Anagrama. 2002.
Marzal M., Manuel. «Sincretismos religiosos latinoamericanos». *Religión*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1993. Pp. 55-68.
Martín, Gustavo. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas.

Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. 1983.
Métraux, Alfred. *Le Vaudou haïtien*. París. Gallimard. 1958.
Milo Marcelin. *Mythologie vaudou*. Port-au-Prince. Les Editions haïtiennes. 1949.
Morin, Edgar. *L'Homme et la mort*. París. Editions du Seuil. 1970.
Murphy, Josep M., *Santeria: African spirits in America*. Boston. Beacon Press. 1993.
Prandi, Reginaldo. «African gods in contemporary Brasil». London. *International Sociology*. December 2000, pp. 641-663.
Paul C., Emmanuel. *Panorama du foklore haïtien*. Port-au-Prince. Imprimerie de l'Etat. 1962.
Pollak-Eltz, Angelina. *Religiones afroamericanas hoy*. Caracas. Ed. Planeta. 1994.
Pollak-Eltz, Angelina. *María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas. Colec. Manoa. UCAB. 1985.
Senghor, s. Léopold. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. París. Presses Universitarires de France. 1992.
Steiner, George. *Nostalgia de lo absoluto*. Madrid. Ed. Siruela. 2001.
Stewart, Charles y R. Shaw. *Syncretism/Anti-syncretism*. London. Routledge. 1994.
Verger, Pierre Fatumbi. *Orisha*, París, Edic. Métaillé. 1981.
Weber, Max. *Economía y sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica. 1997.
Weber, Max. *La Etica protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Ed. Península. 1975.



MICHAELLE ASCENCIO (Haití, 1949 - Caracas, Venezuela, 2014). Licenciada en Letras por la Universidad Central de Venezuela y Licenciada en Etnología por la Université d'Etat d'Haiti. Especialización en Lingüística y Dialectología Hispanoamericana por el Instituto Caro y Cuervo de Bogotá. Doctorado en Etnología y Antropología Social por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Profesora en el Doctorado de Historia y en la Maestría en Literatura Comparada, fundadora y profesora de la opción de Estudios Afroamericanos de la Escuela de Antropología y directora de la Escuela de Letras, periodo 1987-1990, de la UCV.

Premio Municipal de Literatura por su obra *Del nombre de los esclavos*. Ha publicado también *Lecturas antillanas, Entre Santa Bárbara y Shangó, El viaje a la inversa, Gobernadores del rocío y otros textos, Amargo y dulzón*, premio de la Bienal de Literatura Latinoamericana José Rafael Pocaterra, *Mundo, demonio y carne,* y *Las diosas del Caribe*.

Notas

[1] Cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que ambas religiones se conviertan en una nueva y produzcan una *síntesis*; la segunda, que se superpongan y conserven, cada una, su propia identidad, produciendo una simple *yuxtaposición*; y la tercera, que se integren en una nueva religión, en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciéndose un verdadero *sincretismo*. M. Marzal, «Sincretismos religiosos latinoamericanos», *Religión*, p. 58. <<

[2] R. Bastide. *Las Américas negras*, p. 146. <<

[3] Imaginemos la siguiente situación: el ama, la señora de la plantación o de la hacienda, va a la iglesia, si vive en la ciudad, o al oratorio de la hacienda, si vive en el campo. En ambos casos, una esclava la acompaña caminando detrás y llevando en sus manos el cojín donde su ama se arrodillará. Al llegar al recinto sagrado, la señora se arrodilla y reza fervorosamente ante una imagen o una escultura que se encuentra delante de ella. La esclava se mantiene de pie, detrás. ¿Qué ve la esclava en la imagen?, ¿qué siente, qué piensa y cómo vive ella esta situación?, y más aún, ¿aceptaría la esclava al dios, al santo o a la santa de su «amita blanca»? <<

[4] R. Bastide, *Op. Cit.*, p. 145. <<

[5] En las colonias inglesas de América, en las que predomina la religión protestante, en Estados Unidos y algunas islas antillanas: Barbados, Jamaica, Trinidad…, la institución de la cofradía no existió y, por tanto, no se formaron religiones afroamericanas como las que tenemos en la América española, francesa y portuguesa. A falta de imágenes (de santos y vírgenes), a falta de santoral, los dioses africanos no encontraron asideros ni recipientes para alojarse. <<

[6] J. André. *L'Inceste focal*, pp. 207-209 y Cap. XI, pp. 337 y sgtes. <<

[7] Cf. M. Marzal. *Op. Cit*. <<

[8] M. Augé. *Génie du paganisme*, pp. 15-16. (Todas las citas del francés, del inglés y del créole (lenguas criollas de las Antillas) que aparecen a lo largo del libro son traducción mía). <<

[9] *Ibídem*, p. 104. <<

[10] E. Arcila Farías y otros, *La Obra pía de Chuao*. <<

[11] M. Barnet. «La Regla de Ocha», *La Fuente viva*. p. 311. <<

[1] Para nosotros, el término afroamericano es una categoría antropológica empleada por los primeros antropólogos que estudiaron las religiones y cultos de América que provenían de África, para señalar, precisamente, la raíz o el componente africano de estas religiones. *Afroamerican* fue empleado en los Estados Unidos como eufemismo para referirse a los millones de ciudadanos, descendientes de esclavos, y evitar, así, el uso de la palabra *negro*. Mientras redactábamos estas páginas apareció en el diario *El Nacional* del día 14/2/07, una caricatura de Zapata en la que un personaje negro dice: «Por favor, no me llamen afroamericano, que a mí no me da pena ser negro». <<

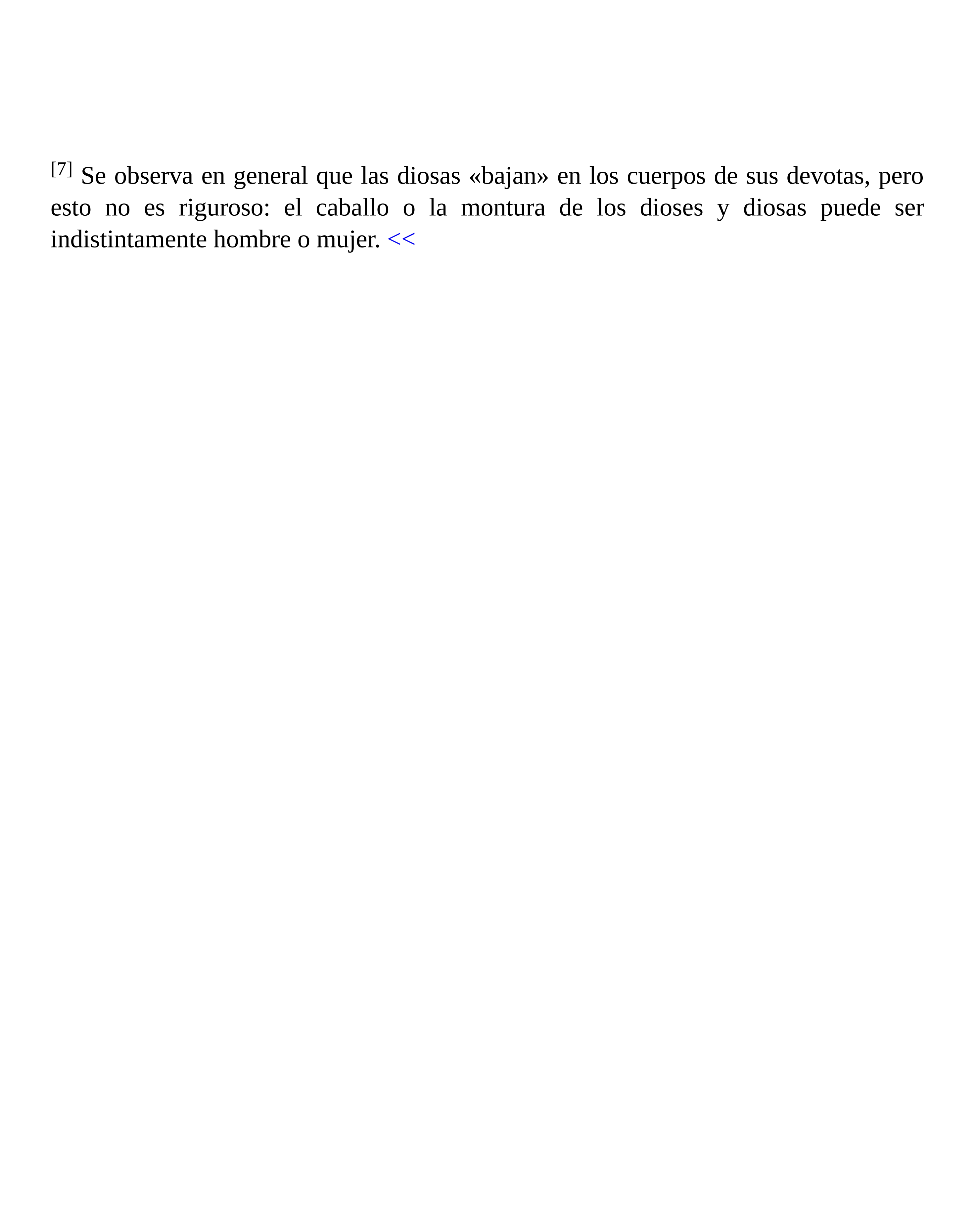
[2] Pierre F. Verger, *Orisha*. <<

[3] El hecho de que exista en la mitología yoruba un dios supremo, no le quita su carácter de religión politeísta. Generalmente, los dioses «supremos» de las mitologías paganas surgen por influencia misionera, o por posteriores interpretaciones cristianas. En todo caso, estos dioses supremos se retiran del mundo después de la creación y no interfieren más en los asuntos de los seres humanos. Pertenecen a la categoría de «dioses ociosos» como los denominó Mircea Eliade. Así mismo, en la antigua Grecia, Zeus es el «Señor del cielo», y nada se hace sin su consentimiento. <<

[4] P. Fatumbi Verger, *Orishas*, pp. 250-260. <<

[5] H. Izaguirre, *Obatalá*, p. 14. <<

[6] Anónimo. *Santería*, p. 13. <<



[7] Se observa en general que las diosas «bajan» en los cuerpos de sus devotas, pero esto no es riguroso: el caballo o la montura de los dioses y diosas puede ser indistintamente hombre o mujer. <<

[8] R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil*, p. 357. <<

[9] L. Cabrera. *Yemayá y Ochún*, p. 34. <<

[10] R. Prandi, «African Gods in contemporay Brazil», *International Sociology*, p. 652. <<

[11] *Ibidem*, p. 652. <<

[12] P. F. Verger, *Orishas*, pp. 184-185. <<

[13] M. Barnet, «La Regla de Ocha», *La Fuente viva*, p. 326. <<

[14] N. Bolívar, *Los Orishas en Cuba*, p. 133. <<

[15] N. Bolívar, *Op. Cit.*, pp. 132-135. <<

[16] *Ibidem*, p. 134. <<

[17] N. Bolívar, *Op. Cit.*, p. 136. <<

[18] Entre los yoruba, cada clan organiza los ritos funerarios para acompañar y despedir al difunto que se reunirá con los ancestros y será juzgado por Olorum, el dios del cielo, quien le asignará el lugar donde debe ir de acuerdo con sus actos, para esperar la reencarnación. <<

[19] El parentesco de los yoruba es bilateral en teoría, porque en la práctica es fuertemente patrilineal. La descendencia patrilineal en la cual solo los ancestros varones son tomados en cuenta está institucionalizada en el clan y no depende de la memoria individual. Todos los yorubas nacen dentro de un clan patrilineal cuyos miembros descienden de un remoto ancestro común, con nombres, tabúes, marcas faciales, derechos de propiedad y títulos, privilegios y obligaciones que mantienen unido al clan. El individuo acepta a todos los miembros de su propio clan como parientes de sangre; el matrimonio dentro del clan está estrictamente prohibido. Hijos e hijas pertenecen al clan de su padre más que al de la madre; y los hijos (varones y hembras) de un hijo pertenecen a su clan, mientras que los hijos de su hija pertenecen al clan de su marido. El matrimonio es patrilocal: la nueva pareja viene a vivir en uno de los muchos aposentos que componen el dominio de su padre. El clan es, de este modo, un grupo residencial cuyos miembros varones viven generalmente unidos hasta la muerte, y cuyos miembros femeninos viven con ellos hasta que se casen. A la cabeza del clan está el hombre de más edad conocido como *Bale* («padre de la casa»), un término que también se refiere al marido como cabeza de su propia familia. Solo los miembros varones pueden tener esta posición que se alcanza siguiendo una estricta antigüedad. Pero cada varón es «mayor» respecto a los demás nacidos o casados dentro del clan después de él. Las obligaciones recíprocas comprenden autoridad, por una parte y deferencia y respeto, por otra. Las esposas de los miembros varones del clan se agrupan, dirigidas por la «madre de la casa», un término aplicado a la más antigua esposa en una familia poligámica. Esta antigüedad no tiene que ver con la edad sino con la que tiene más tiempo de casada que las demás. Tener muchas mujeres acrecienta el prestigio de un hombre, porque indica una buena posición económica, y le asegura gran número de hijos. La poligamia también satisface a las mujeres porque las tareas del hogar se comparten entre las coesposas, y porque el estatus social de la mujer depende del de su marido. W. Bascom, *The Yoruba*, pp. 42-46 <<

[20] L. Cabrera, *El Monte*, p. 37. <<

[21] J. Murphy, *Santeria: African spirits in America*, p. 121. <<

[22] G. Freyre, *Casa Grande y Senzala*. <<

[1] R. Cornevin, *Haití*, p. 25. <<

[2] Mackandal, esclavo nacido en África que había perdido la mano en un molino de azúcar, se escapó de la plantación del señor LeNormand du Mézy. Se volvió célebre por sus envenenamientos sembrando el terror en la región. Apresado y condenado a la hoguera por el Consejo del Cabo haitiano del 20 de enero de 1758, declaró que se transformaría en una mosca para escapar al fuego. Reunidos los esclavos para asistir a la ejecución, el poste donde estaba atado cayó al suelo. «Macandal sauvé» gritaron los esclavos. Y aunque fue devuelto a las llamas, la tradición oral quiere que se haya salvado del suplicio. Todavía hoy en Haití se denomina «macandal» al veneno y a los envenenadores. <<

[3] De acuerdo con los testimonios de los cronistas de Saint-Domingue, el vodú comenzaría alrededor de 1743. En un principio, se trató de un culto a las serpientes que tiene su origen en el culto a la serpiente (pitón) en Whydah, en la Costa de los Esclavos, en África. De Whydah pasó al antiguo reino de Dahomey (hoy, República de Benin) y de allí a la colonia francesa de Saint-Domingue, la futura Haití. Este culto, realizado en la oscuridad de la selva y a escondidas, estaba presidido por una esclava y un esclavo que llevaban el título pomposo de rey y reina, o eran designados por los nombres despóticos de amo y ama, o por los más afectuosos de mamá y papá. <<

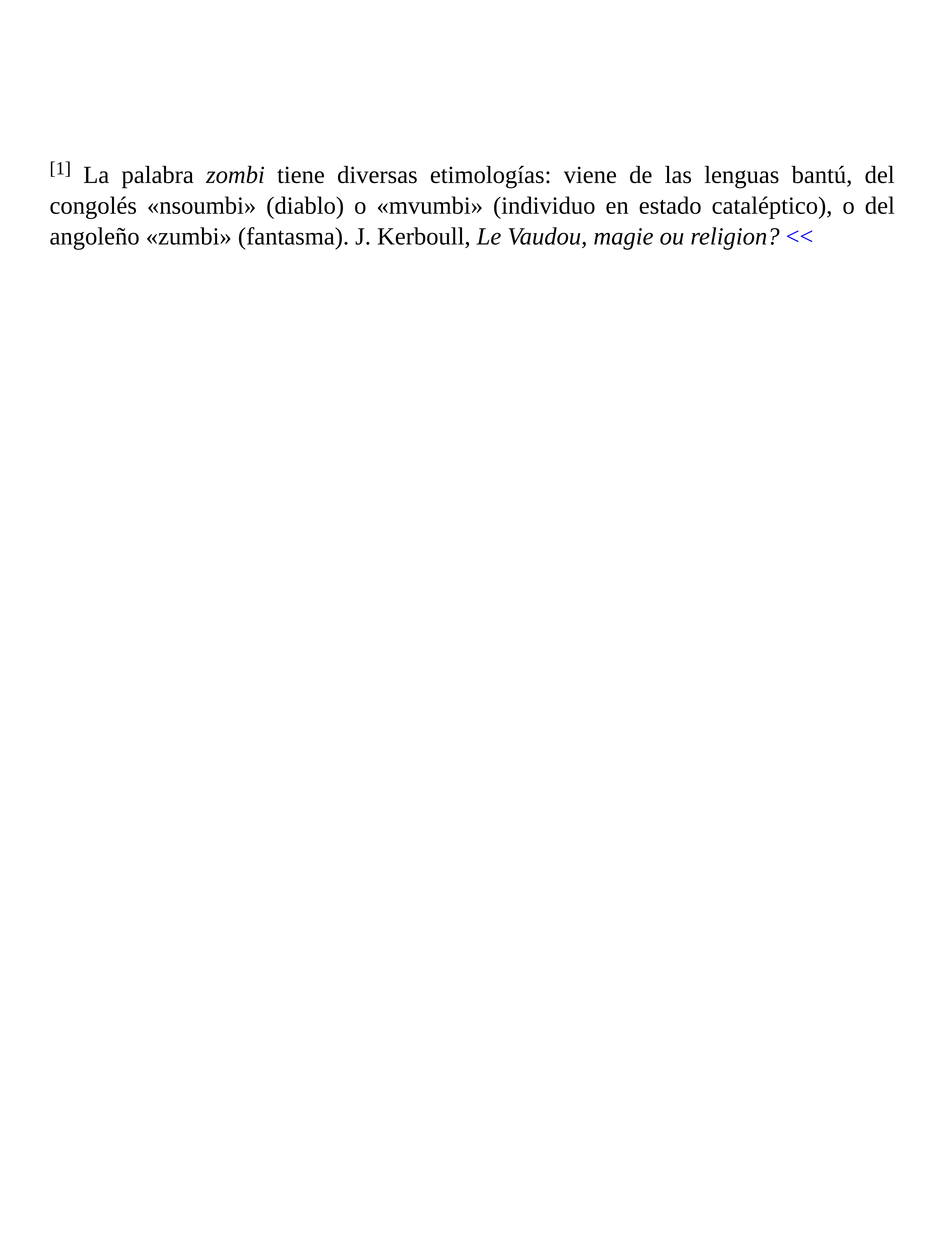
[4] W. Apollon. *Le Vaudou*. pp. 230-231. <<

[5] E. C. Paul, *Panorama du folklore haïtien*, p. 263. <<

[6] L. Denis. «Le Cimetière». *Bulletin du Bureau d’Etnologie*. p. 5. <<

[7] J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 67. <<

[8] E. C. Paul, *Panorama du folklore haïtien*, pp. 273-277. <<



[1] La palabra *zombi* tiene diversas etimologías: viene de las lenguas bantú, del congolés «nsoumbi» (diablo) o «mvumbi» (individuo en estado cataléptico), o del angoleño «zumbi» (fantasma). J. Kerboull, *Le Vaudou, magie ou religion?* <<

[2] L. Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, pp. 200-201. <<

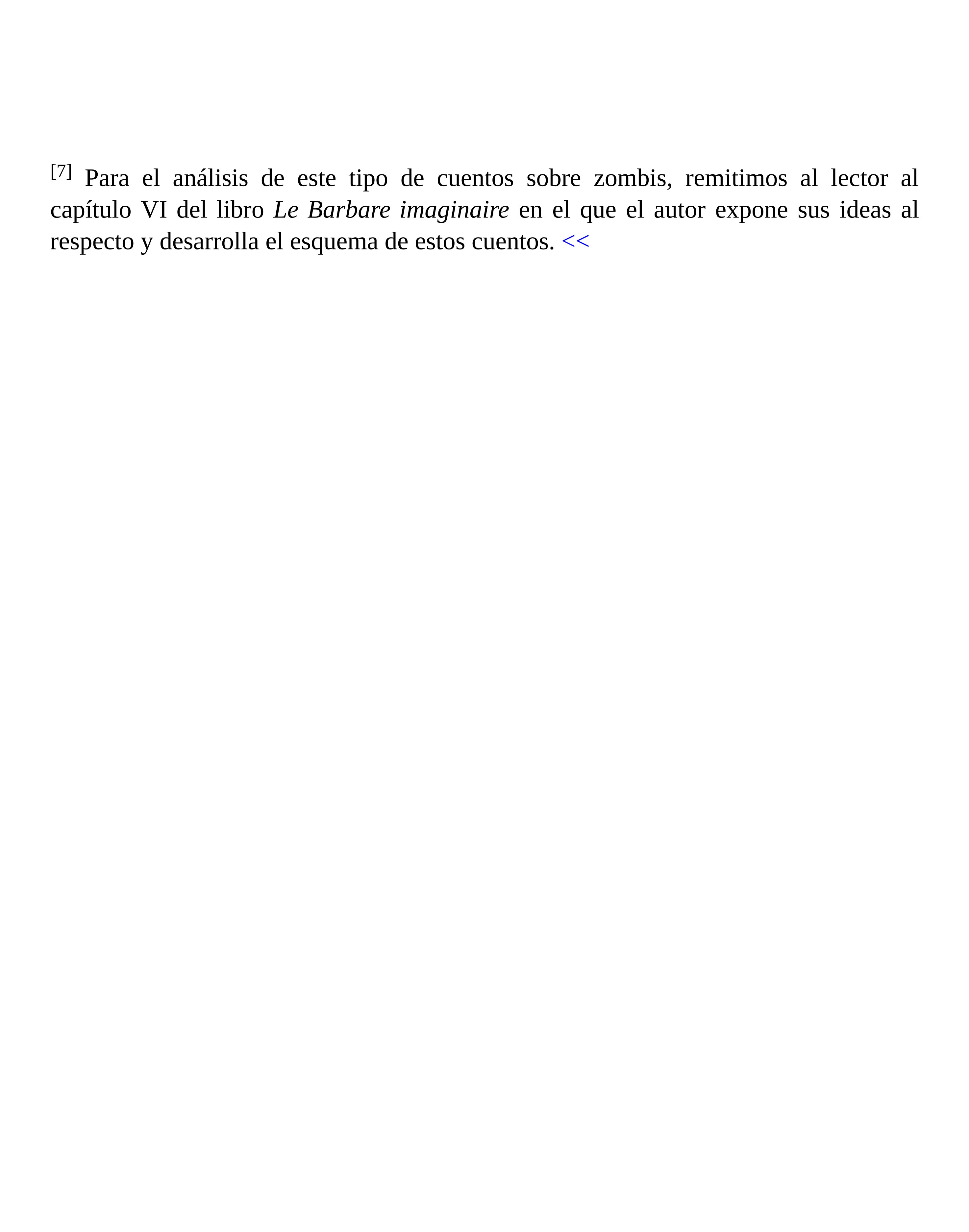
[3] A. Métraux, *Le Vaudou haïtien*, p. 251. <<



[4] M. Laroche, «Mythe africain et mythe antillais: le personnage du zombi», *L’Image comme écho*, p. 193. <<

[5] Barón Samedi: preside el Reino de los Muertos. Jefe de los Guédés (dioses de la muerte) se presenta como un aristócrata pues viste de sombrero de copa y levita, las manos siempre enguantadas de blanco. Para mostrar que es andrógino usa una falda blanca, bordada de encaje, bajo la levita. Vestido de esta manera, Barón recibe el nombre de Guedé Nibo. Sus funciones son múltiples: cuando su hermano Barón Lacroix busca a los muertos para llevarlos al cementerio, es él, Barón Samedi, quien les rinde los honores de su gobierno. Solo él permitirá a su hermano provocar las muertes y multiplicar los funerales, y en este rol de «verdugo» Barón Lacroix recibirá el nombre de Baron Ravage (Barón Asolador). Asimismo, ninguna evocación ni resurrección mágica de un muerto no puede llevarse a cabo sin el permiso expreso del Señor de las Necrópolis. Generoso, no reclamará más de un centavo por cabeza de zombi. L. Denis, «Le Cimetière», *Bulletin du bureau d’Ethnologie*, p. 5-6. <<

[6] L. Denis, *Op. Cit*. p. 1-4. Los investigadores no se han puesto de acuerdo sobre la definición de estos dos principios. L. Hurbon anota en su libro que el *petit bon ange* es, en la tradición vodú, uno de los principios espirituales que corresponde a la personalidad individual, responsable de la afectividad, de la conciencia y de la vida intelectual del individuo. Principio bastante móvil, puede separarse del individuo. Esta movilidad lo vuelve vulnerable: puede ser sustraído por un brujo, o en todo caso, es receptivo a la brujería. El *petit bon ange*, más o menos fuerte al nacer el individuo, está ligado a la cabeza, a la sangre, al corazón, al hígado y al cerebro. Al morir el individuo, *el petit bon ange* no desaparece. Antes de comenzar una nueva vida, conoce una situación inestable. (…) En cuanto al *gros bon ange*, hace parte de los «accesorios» que mantienen la vida de un individuo. En efecto, perder el *gros bon ange* es morirse. Pero esta muerte es menos temida que la captura del *petit bon ange* que llevaría al individuo a una vida errante o a una vida desprovista de sentido. L. Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, p. 228-246. M. Marcelin en su libro *Mithologie vaudou* dice: el *gros bon ange* u *ombre cadavre* (sombra del cadáver) es el doble del cuerpo material. El que lo pierde se transforma en zombi. El *petit bon ange* es el alma. El que lo pierde muere. Es muy difícil capturarlo. Pensamos que la confusión o la indecisión sobre el principio anímico que es capturado durante la zombificación se debe a que la palabra *zombi*, como hemos visto, se refiere a dos tipos de seres: al alma errante de los muertos que puede ser apresada por un brujo y utilizada para hacer «trabajos», y al individuo zombificado, es decir, muerto y resucitado. <<



[7] Para el análisis de este tipo de cuentos sobre zombis, remitimos al lector al capítulo VI del libro *Le Barbare imaginaire* en el que el autor expone sus ideas al respecto y desarrolla el esquema de estos cuentos. <<

[8] L. Hurbon, *Op, Cit*. p. 198. <<

[9] A. Métraux, *Op. Cit*. p. 250. <<

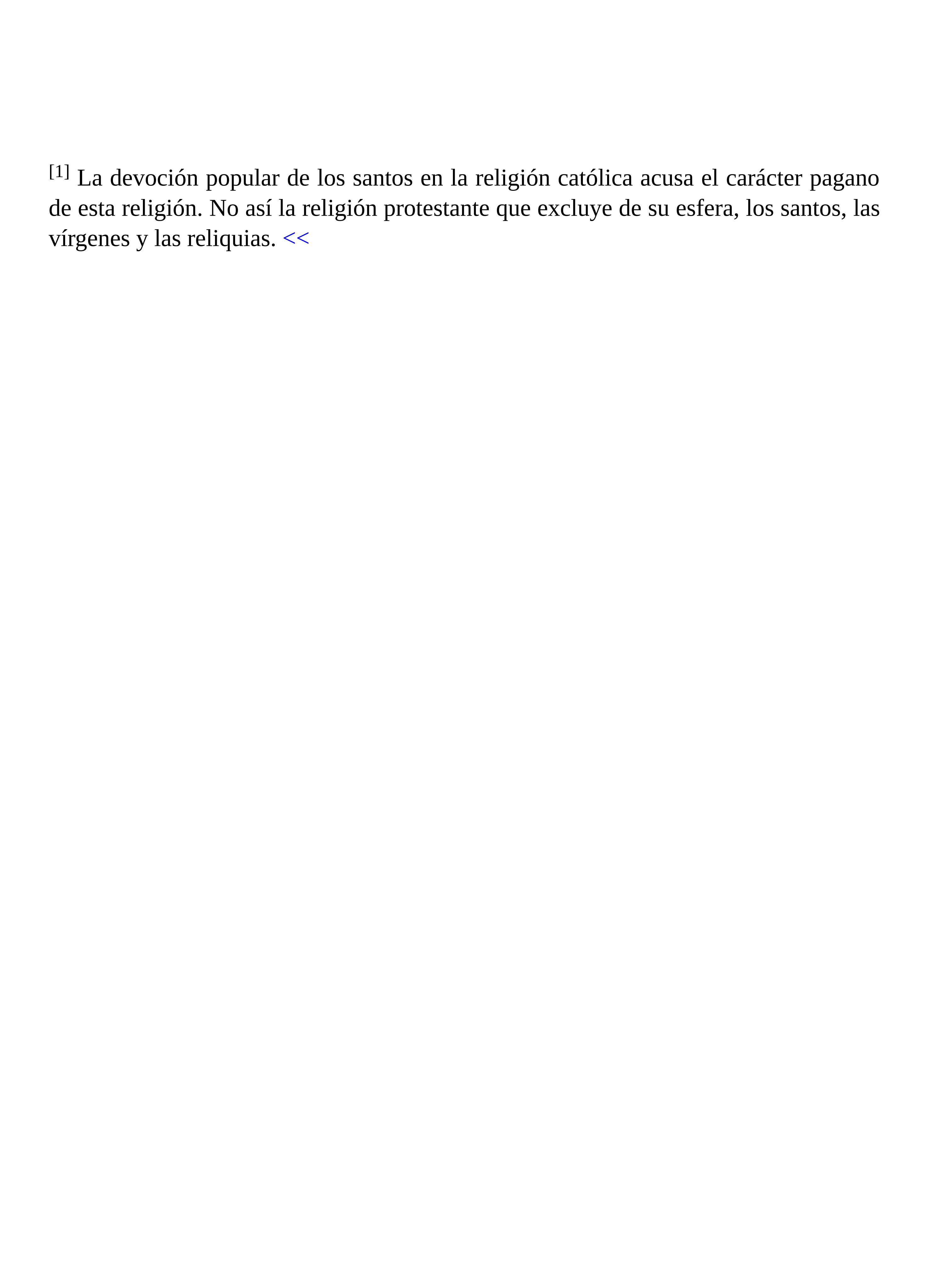
[10] J. S. Alexis, «Chronique d’un faux-amour», *Romancero aux étoiles*. pp. 103-104.
<<

[11] G. Barthélémy, *Le Pays en dehors*, p. 33. <<

[12] L. Desquiron, *Les Chemins de Loco-Miroir*, p. 142-143. <<

[13] R. Depestre, *Hadriana en todos mis sueños*, Barcelona, Alcor, pp. 179-180. <<

[14] L. Hurbon, *Dieu dans…*, p. 203. <<



[1] La devoción popular de los santos en la religión católica acusa el carácter pagano de esta religión. No así la religión protestante que excluye de su esfera, los santos, las vírgenes y las reliquias. <<

[2] «Entendemos por espiritualidad la relación del hombre con su propia naturaleza material y no material e incluso con aquello que trasciende su propia naturaleza. (…) Es una especie de nueva percepción que influye en la manera como los hombres se plantean la relación con ellos mismos y con su entorno, permitiéndoles encontrar un nuevo sentido a su existencia». M. C. Fernández y X. Arroyo. «Nuevas formas de espiritualidad en Caracas en la segunda mitad del siglo XX». Tesis de Licenciatura, p. 4 y 5. Otros autores distinguen espiritualidad y religiosidad. Para S. Bachir, la espiritualidad tiene que ver más directamente con el humanismo y la define como «el arte de mantenerse a distancia de uno mismo, del dogmatismo, de la intolerancia o de la violencia que forma parte de cualquier convicción apasionada». En este sentido, lo espiritual y lo religioso pueden ser opuestos, aunque una espiritualidad «se halla contendida dentro de la religión». S. Bachir. «¿Un siglo religioso? Pero ¿será espiritual?». *Hacia dónde se dirigen los valores*, pp. 123-124. <<

[3] Fernández y Alvarez, *Op. Cit*. Caps. I y II. <<



[4] Agradezco a la socióloga Elizabeth Zamora, de la Escuela de Sociología de la UCV, sus valiosas observaciones respecto a la caracterización de estos grupos. <<

[5] G. Balandier, *Antropo-lógicas*, p. 231 <<

[6] Recordemos que el Protestantismo se define como un movimiento religioso nacido en el siglo XVI como consecuencia de su separación de la Iglesia católica y romana, originando gran número de sectas como el luteranismo que se profesa en Alemania, Escandinavia, principalmente; el anglicanismo profesado en Inglaterra, y el calvinismo que se profesa en Francia, Suiza, Holanda y Estados Unidos. También puede definirse como el conjunto de sectas luteranas, calvinistas, anglicanas, que proceden de la Reforma. De manera general, las iglesias protestantes difieren de la católica en los puntos siguientes: 1- Autoridad soberana de las Escrituras en materia de fe. 2- Salvación por la fe sola. 3- Libre examen, es decir, interpretación de las Escrituras por los fieles bajo la inspiración del Espíritu Santo. 4- Dos sacramentos: el bautismo y la comunión. 5- Culto rendido a Dios solamente (exclusión del culto a la Virgen, a los santos y a las reliquias). 6- Supresión de la confesión oral, de la jerarquía eclesiástica, del celibato sacerdotal y de los votos monásticos. <<

[7] M. C. Fernández y X. Pérez, *Op. Cit*. Caps. I y II. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se abrió el intercambio entre las costas este y oeste del Pacífico convirtiendo a las religiones de Oriente en objeto de curiosidad y de fascinación para el mundo occidental. Remitimos a la lectura de esta tesis de licenciatura en la que se registran, en un anexo, las encuestas realizadas a miembros de diversos grupos y centros que practican esta nueva espiritualidad. <<

[8] A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 165. <<

[9] A. Heller, *Op. Cit.*, p. 165 <<

[10] G. Lipovetsky, *La Era del vacío*, pero también: G. Balandier, *El Desorden*, y P. Bruckner, *La Tentación de la inocencia*, entre otros. <<



[11] A. Heller. «Los movimientos culturales como vehículo de cambiio». *Nueva Sociedad*, p. 44. <<

[12] Este principio trascendente se manifiesta en la creencia de que el mundo, el orden social, los valores, etcétera, son la creación de potencias trascendentes (Dios, Fuerzas, Espíritus) que así lo han permitido. Igualmente, si el mundo y las cosas no funcionan es porque esas mismas potencias así lo han dispuesto, o porque Dios nos somete a prueba. <<

[13] Además de la clasificación de las religiones en politeístas y monoteístas, las religiones pueden ser clasificadas atendiendo a los principios que las organizan y a la noción del tiempo que las define. Así, tenemos dos sistemas de representaciones opuestas: el primero sitúa el sentido en un principio abstracto. Predomina el orden del mundo sobre los dioses y de los dioses sobre los hombres. Se trata de religiones del cosmos, del *tao*, del *dhama*, etcétera, con un politeísmo funcional de temporalidad cíclica. En el segundo sistema, el sentido se sitúa en una representación ontológica cuya «forma» mejor atestiguada es la personificación antropomórfica. En este sistema es un dios único —Dios— el que crea el orden del mundo al que se somete la humanidad, a través de una especie de contrato, de una *alianza* mediante la cual Dios es garante frente al hombre. Este segundo sistema está asociado a una concepción lineal del desarrollo temporal. (*Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, p. 632.) <<

[14] La concepción del universo y del ser humano es holística en la Nueva Era: no hay separación ni oposición entre razón y fe, mente y cuerpo, físico y psíquico, etcétera. <<

[1] S. Freud. *Op. Cit*. p. 920. <<

[2] S. Freud, *Op. Cit*. p. 920. <<

[3] S. Freud, «Sueño y ocultismo», *Obras Completas*, p. 3116. <<

[4] S. Freud. «Sueño y ocultismo», p. 3121. <<



[5] Según la teoría evolucionista expuesta por Lewis Morgan, fundador de la Antropología, en su libro *Ancient Society*, en 1877. <<

[6] Cf. El párrafo de C. Marx citado como epígrafe de este libro. <<